

DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY****KOTA (Raj)**

Students can retain library books only for two weeks at the most

BORROWER'S No	DUE DATE	SIGNATURE

॥ श्री ॥

विद्याभवन राष्ट्रभाषा ग्रन्थमाला

११८

महामहोपाध्याय श्री फणिभूषण तर्कयोगीश विरचित

न्याय-परिचय

(हिन्दी रूपान्तर)

रूपान्तरकार :

डॉ० श्री किशोरनाथ झा

एच० ए० ए-एच० श्री०

(निधिना विद्यापीठ, दरभंगा)

सम्पादक :

डॉ० श्री दिनेशचन्द्र गुह

एम० ए० (इय), डॉ० एम०, काव्य-न्याय-तर्क (इय)-

वेदान्त-तर्क, न्याय-तर्क, राष्ट्रभाषा-विद

प्राध्यापक, संस्कृत विभाग : कर्ना हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी ।

चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी-१

१९६८

प्रकाशक • चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी
मुद्रक • विशाविलाम प्रेम, वाराणसी
संस्करण प्रथम, म० २०२५

© The Chowkhamba Vidyabhawan
Post Box No 69
Chowk, Varanasi-1 (India)
1968
Phone 3076

प्रधान कार्यालय :
चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस
गोपाल मन्दिर स्टेन,
पो० आ० चौखम्बा, पोस्ट बॉक्स ८, वाराणसी-१

THE
VIDYABHAWAN RASHTRABHASHA GRANTHAMALA
118
8333

NYĀYA-PARICAYA

(A Handbook of Indian Logic)

OF

M M. PHANIRHŪSANA TARKAVĀGIŚA

Translated from the Original Bengali into Hindi

Dr. KISORANĀTHA JHĀ, M.A.

Edited by

Dr DINEŚA CHANDRA GUHA,

M. A. (Double), D. Litt.,

Kāvya-Nyāya-Tarka (Double)—Vedānta-Tīrtha, Nṛsīṅhankṣra,
Rāṣṭrabhāṣākośa, Professor, Department of Sanskrit,
Banaras Hindu University, Varanasi

THE
CHOWKHAMBA VIDYABHAWAN
VARANASI-1
1968

First Edition

1968

~~By Chowkhamba Sanskrit Series Office~~

Also can be had of

THE CHOWKHAMBA SANSKRIT SERIES OFFICE

Publishers & Antiquarian Book-Sellers

P O Chowkhamba, Post Box 8, Varanasi-1 (India)

Phone 3145

First Edition

1968

~~Price Rs. 212~~

Also can be had of

THE CHOWKHAMBA SANSKRIT SERIES OFFICE

Publishers & Antiquarian Book-Sellers

P O Chowkhamba, Post Box 8 Varanasi-1 (India)

Phone 3145

महामहोपाध्याय श्री फणिभूषण तर्कवागीश

महामहोपाध्याय श्री प० फणिभूषण तर्कवागीशजी का जन्म ई० १८७६ में बंगाल के यशोहर जिलान्तर्गत तालखडि गांव में माघशुक्ल चतुर्दशी (रटन्ती चतुर्दशी) को हुआ था । आपके पूज्य पिता का नाम श्री गृष्टिधरभट्टाचार्य था । भट्टाचार्य जी अपने समय के प्रसिद्ध विद्वान् एवं चरित्रवान् महापुरुष थे । पिता के उदात्त गुण, चरित्र-बल, तथा सनातनधर्म के प्रति निष्ठा भी आप को उत्तराधिकार में प्राप्त हुई थी ।

बाल्यकाल से ही एक ~~महोपाध्याय~~ होने के कारण अल्प अवस्था में ही आप व्योकरण, ~~कीर्त्त~~, ~~सामर्थ~~ (निष्ठा, प्रवीणता) तथा अन्य दर्शनों में भी पारंगत हो गए । अध्ययन समय में आपने विद्यागुरु श्री प० जानकीनाथ तर्करान्, विद्वान्तवागीश जी को अपने पाठिद्वय के मुख कर उनके अत्यन्त प्रिय बन गए । बाल्यकाल के काम्य गुरुजी आपने अन्य विद्यापिथों को आप से ही अध्ययन करने को कहते तथा दृष्टि रात दिन प्रायः साधन और भजन में मग्न रहते थे । आपने काव्यतीर्थ और साध्यतीर्थ परीक्षा प्रथमश्रेणी में तथा प्राचीन एवं नव्य-न्याय की उस समय की मध्यमा परीक्षा विशेषयोग्यता के साथ उत्तीर्ण की । इस प्रकार आपका अध्ययन तथा अध्यापन दोनों साथ साथ ही चलता रहा ।

बाद में पावना जिले तथा बंगाल में प्रसिद्ध विद्वान् और अध्यापक के रूप में—यश प्राप्त करते हुए पुण्यश्लोक आदरणीय पंडितप्रवर म० म० श्री लक्ष्मण शास्त्रीजी श्रविष्ठ तथा म० म० श्री वामाचरण न्यायाचार्यजी के आग्रह पर आप काशी पधारे । यहाँ आकर भी आपका अध्यापन ब्रत कम न हुआ और काशी के प्रसिद्ध टीकमणि संस्कृत कालेज में आपने अध्यापक पद स्वीकार किया ।

ई० १९२६ में आपको ब्रिटिश सरकार की ओर से सम्माननीय महामहोपाध्याय उपाधि से विभूषित किया गया । उसी वर्ष आपको गवर्नमेण्ट संस्कृत कालेज, कलकत्ता में न्याय के प्रधानाध्यापक पद को स्वीकार करने का आग्रह आदरणीय म० म० हरप्रसाद शास्त्री जी द्वारा किया गया जिसे आपने सहर्ष स्वीकार किया । योग्यतापूर्वक अपने कार्यभार को सभालते हुए आपने ई० १९२९ में उक्त पद से त्यागपत्र दे दिया और आप काशी वापस चले आए । किन्तु भारतविख्यात लोकनायक डा० श्यामाप्रसाद मुखर्जी के आग्रह पर आपको कलकत्ता विश्वविद्यालय के न्याय विषय का प्राध्यापक पद को स्वीकार कर पुनः कलकत्ता लौट जाना पड़ा ।

म० म० तर्कवाणीदाजी संस्कृत-शास्त्र-मय की विभिन्न शाखाओं के प्रसिद्ध विद्वानों में से एक थे। आपके प्रसिद्ध ग्रंथों में प्रमुख न्यायदर्शन तथा वात्स्यायन भाष्य जो ५ विशाल भागों में विभक्त है एवं प्रस्तुत न्यायपरिचय आपकी प्रतिभाशालिना के ज्वलन्त प्रमाण हैं। आपकी विद्वत्ता से प्रभावित होकर तत्कालीन विद्वानों ने आपका जो अभिनन्दन किया था उसका एक अंश इस प्रकार है —

साहित्याभोधिम-योरित्यतरसरसनेरात्तमीवणिगर्व

नास्तित्वेभेद्भुम्भोद्भूतमतिरूपञ्चाननसर्वम् ।

भाष्ये वात्स्यायनीयं भृशमविगहने व्यावृत्तिर्वा त्वदीया

सैवाकल्प समन्ताद् बुधवर भवत कीर्तिगीति विधात्री ॥

आपके पाण्डित्य में प्रभावित उस समय के महाराजाधिराज काशिराज श्री प्रभुनारायण सिंह जी द्वारा आपकी निम्नलिखित रूप से प्रशंसा की गयी थी —

न्याये वैरोधिके च ह्युरति मतिरिति श्रेयसी तावन्तीना

व्याख्यान न्यायभाष्ये किमपि रचितयान् बद्धभाषामय च ।

जानीये जैनशास्त्र मतमपि सुमते सौम्य वैष्णव च

प्रौढि धरते च मन्वादिभिरपि लपिते धर्मशास्त्रेऽपि बाढम् ॥

आपके न्यायभाष्य की प्रशंसा डा० वेनिख, इटालियन विद्वान् डा० जी० तुच्ची, प्रोफ़ेसर एच० एच० इंगल्स, म० म० डा० गोपीनाथ कविराज जी, म० म० रंजानन तर्करन, प० सुललासजी आदि कितने ही विदेशी तथा भारतीय विद्वानों ने मुक्तकंठ से की है।

आप विद्वान्धिरोगि होने के साथ ही अप्रतिभाही भी थे (भर्यात् प्रतिग्रह नहीं लेते थे)। आप अपने पठन पाठन में इतने सत्सीन रहा करते थे कि कभी-कभी तो आपको भोजन करने तक का ध्यान नहीं रहता था। आप उच्चकोटि के आस्तिक थे, साथ ही 'वात्सरया समिति' के संस्थापक म० म० प० लक्ष्मणशास्त्री जी प्रविष्ट तथा म० म० वामाचरण न्यायाचार्य जी के अन्य सहयोगियों में से अग्रतम थे। आप हरिनामप्रदायिनी सभा वगीय साहित्यपरिषद्, बलवत्ता संस्कृतसाहित्यपरिषद् आदि विभिन्न ही संस्थाओं के अध्यक्ष एवं उपाध्यक्ष पद पर बर्षों तक बने रहे। विद्वग्मण्डली में आप न्याय वेदाङ्ग, साहित्य के प्रमुख विद्वान् के रूप में प्रसिद्ध थे।

आपके अनेकों विद्वान् शिष्य बायीं में तथा बाहर भी बस सायादन कर रहे हैं, जिनमें प्रोफ़ेसर गोपीनाथ भट्टाचार्य (प्रो० प्रजेन्द्रधीन) दर्शन विभागाध्यक्ष बलवत्ता विद्वत्विद्यालय, डॉ० विदेदर भट्टाचार्य संस्कृत, विभागाध्यक्ष

काशी हिन्दू विश्वविद्यालय डॉ० दिनेशचन्द्र गुह, प्राध्यापक, संस्कृत विभाग,
 काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, ए० एच० नरानन भट्टाचार्य कलकत्ता विश्वविद्यालय ए०
 ए० डॉ० उमेशमिश्र मिथिला, पण्डित बद्रीनाथशुक्ल वाराणसी संस्कृत विश्वविद्यालय,
 डॉ० गौरीनाथशास्त्री लपकुलपति वाराणसी संस्कृत विश्वविद्यालय,
 डॉ० गोविन्दगोपाल मुखोपाध्याय, वर्धमान विश्वविद्यालय, ए० आनन्द झा
 गयाचार्य लखनऊ विश्वविद्यालय प्रोफेसर श्री अनन्त लाल ठाकुर मिथिला
 विश्वविद्यालय, दरभंगा डॉ० नयमल टांटिया आदि के नाम प्रमुख हैं ।

अन्त में काशी में ही वास करते हुए माघ शुक्ल एकादशी (भैमी एका
 दशी) को ई० १९४२ में आपको शिवसन्निध्य प्राप्त हुआ ।

१९६४ की माघशुक्ल चतुर्दशी को वाराणसी के सुप्रसिद्ध सागवेदविद्यालय
 में काशिराज श्री विभूतिनारायण सिंह के द्वारा आपके तैलचित्र का अनावरण
 किया गया ।

आप अपने पीछे दो सुयोग्य पुत्र भी छोड़ गए हैं । उनमें प्रथम श्री
 अहिभूषण भट्टाचार्य एम० ए० (अर्थशास्त्र तथा इतिहास) साहित्यशास्त्री,
 प्रिंसिपल, एम्को बंगाली कालेज, वाराणसी में हैं तथा द्वितीय श्री सुधीभूषण भट्टा-
 चार्य एम० ए० भाषाशास्त्रज्ञ हैं, जो गवर्नमेण्ट आफ इण्डिया के नृत्य-
 विभाग में उच्चपद पर कार्य कर रहे हैं । आप दोनों भाई पिता की ही तरह
 आस्तिक, दिनभर एव सन्तुष्टप्रेमी हैं । आप दोनों अपने अपने कार्यों द्वारा पिता की
 महनीयता को दिन प्रतिदिन बढ़ाते हुए अपनी कार्यकुशलता एवं उच्चता का
 परिचय दे रहे हैं ।

दिनेशचन्द्र गुह

आमुख

इस समय जीवन की वह मांगलिक वेला स्मरण आ रही है जब पूज्यशायद गुरुदेव श्री अनन्त लाल ठाकुर ने मुझे 'न्यायपरिचय' का हिन्दी में अनुवाद करने केलिये प्रेरित किया था और मैं उनकी इच्छा साकार करने के लिये यथाशक्य प्रयत्नशील हो गया था।

पूज्य गुरुदेव प्रो० ठाकुर (मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा) ने कलकत्ता में म० म० तर्कवागीश जी से न्यायदर्शन का अध्ययन किया था तथा पूज्य पिताजी प० श्रीकृष्णमाधव झा ने भी सन् १९२१ में १९२४ तक बाराणसी के टीकमलाल विद्यालय में उन्हीं से न्यायदर्शन की शिक्षा प्राप्त की है। इस प्रकार श्री तर्कवागीश जी उभयपक्षों मेरे परम गुरु सिद्ध होते हैं।

न्यायपरिचय के मूल लेखक म० म० तर्कवागीश जी ने अपनी भूमिका के अन्त में लिखा है—'वर्गीय जातीय शिक्षापरिणद्' ने वस्तुमल्लिक वृत्ति' देकर मुझसे जो वक्तृताएँ निमित्त कराई थीं उन्हीं का सबकुछ यह 'न्यायपरिचय' ग्रन्थ है।

इस हति के विषय से यह कहना अत्युक्ति नहीं है कि म० म० तर्कवागीश जी ने न्यायदर्शन की यगभाषामय विषय व्याख्या (जो पाँच विद्यालय भागों में प्रकाशित है) लिख कर दर्शन का विश्वकोष ही प्रस्तुत कर दिया है। इस कोटि की व्याख्या समूचे सस्कृत साहित्य में भी सुलभ नहीं है।

जब मैं मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा में एम ए का छात्र था तब समय पूज्य गुरुदेव प्रो० ठाकुर प्रायः इस ग्रन्थ की चर्चा किया करते थे। पर पर पूज्य पिताजी स बातचीत के प्रसंग में अनावश्यक विवक्षित हुआ कि १२ नवम्बर १९४० को जब पिताजी गणेशमहाल, बाराणसी के म० म० भी तर्कवागीश जी के दण्डार्थ गए तो उन्होंने स्मृत्यर्थ इस पुस्तक की एक प्रति पिता जी को दी थी। जब मैंने वह प्रति देखी तो उसके मुखपृष्ठ पर वगैरहों में लिखा दिखाई पड़ा—'मदीयप्रियशिष्यश्रीकृष्णमाधवशारदाकरचौधुर्यायनमः'। यह इस बात का प्रत्यक्ष प्रमाण है कि पिताजी उनकी अंतिम कृपा के भाजन रह हैं। मरी इह धारणा है कि परम गुरुकृपा की यह अत्रय धारा रही दोनों महापुरुषों द्वारा अनन्त होकर अनजाने ही मुझे प्राप्त हो गई और उसी का यह

सुफल है कि आज मुझे इस हिन्दी अनुवाद द्वारा उनकी कृति के प्रचार-प्रसार में योगदान करने का सौभाग्य प्राप्त हुआ है। अतः एव मैं दिवगत पूज्य-चरण परमगुरुदेव को ही कोटि नमनपुरस्सर यह अनुवाद रूप पुष्पाञ्जलि सादर समर्पित कर रहा हूँ।

मिथिलाक्षर जानने के कारण यद्यपि बगलाक्षर पढ़ने में मुझे विशेष कठिनाई नहीं हुई तथापि इस ग्रन्थ में आलोचन ग्राह्यदर्शन विषय में पूज्य गुरुदेव तथा पिताजी के सामीप्यवश ही यत् किञ्चित् परिचित हो सका है। इसकी शैली ओजस्विनी होकर भी सरल है तथा भाषा सर्वथा सस्मृतमयी, अतः इसे पूरा पढ़ने तथा तद्वत् समझ लेने के पश्चात् ही मैं इसके अनुवाद कार्य में प्रवृत्त हुआ और श्री जगदम्बा की कृपा एवं गुरुजनों के आशीर्वाद से आज यह कार्य पूर्ण हो गया।

अनुवाद करते समय मैंने सावधानी से त्रियापदों का हेरफेर अवश्य किया है किन्तु वहीं कहीं कौशलपूर्वक विभक्तिरहित स्मृत शब्द जैसे बगला में थे वैसे ही हिन्दी में भी ले लिए हैं। इस प्रकार ग्रन्थ के प्रति शब्द का हिन्दी रूपान्तर प्रस्तुत करने का प्रयास किया है।

इसे अनूदित करने में मेरी भावना यही रही है कि प्रचार एवं प्रसार के अभाव में आज तक बगलाक्षर के अभिज्ञान ही इसका समुचित उपयोग कर पाते थे, अब यदि टूटी-फूटी हिन्दी में भी इसका रूपान्तर हो जायगा तो भी विषयवस्तु का उपयोग तो हिन्दी जाननेवाले भी कर सकेंगे, या यों कहा जाय कि राष्ट्रभाषा में रूपान्तरित हो जाने के कारण प्रत्येक भारतीय इससे लाभान्वित हो सकेगा।

पाठकों को इस अनुवाद में जो भी दोष दिखाई पड़ें उनका उत्तरदायित्व केवल मेरा है तथा सब प्रकार की उत्तमता का श्रेय परमगुरुदेव को। इसमें दोष अधिक होंगे, इस कल्पना में मुझे विशेष शोक नहीं है क्योंकि एक तो यह मेरा प्रथम बाल प्रयास है; दूसरे, मीमांसाचार्य कुमारिल भट्ट की यह कृति भी मेरे समाधान के लिये पर्याप्त है—

गच्छतः स्वल्पेन क्वापि भवत्येव प्रमादतः ।

इषन्ति दुर्बलास्तत्र समादधन्ति सज्जनाः ॥ (श्लोकर्वाचिह्न)

पूरा अनुवाद लिखित हो जाने पर पूज्य गुरुदेव प्रो० ठाकुर तथा गुरुवर महामुखाल गारुडामी ने प्रकाशक से वार्तालाप कर इसे प्रकाशित कराया और मुझे पुरस्कार भी दिया। इन महानुभावों की अहैतुकी कृपा का ही फल है कि परमगुरुदेव की कृति के द्वारा विद्वत्समाज से परिचित होने का सौभाग्य मुझे

प्राप्त हुआ। एतदर्थ इन पूज्यचरणों के प्रति आजीवन साभारकृतज्ञताज्ञापन करता हूँ।

सौंदर्यकल्प बभ्रुवर भी मुक्तिनाथ झा एम० ए० (लण्डेजी) ने पूर्ण तत्परता के साथ पूरी पाण्डुलिपि पढ़कर सशोधन का परामर्श दिया है अतः मैं उनके सम्मुख नतमस्तक हूँ।

चौखम्बा विद्याभवन तथा चौखम्बा संस्कृत सीरीज वाराणसी के अध्यक्ष महोदय ने इसके प्रकाशन का भार लेकर मुझे निश्चित कर दिया अतः उन्हें हृदय से धनवाद तथा ब्राह्मण होने के नाने आशीर्वाद भी प्रार्थना करता हूँ।

निजला एकादशी }
वि० सं० २०२५ }

विनयावनत
—किशोरनाथ झा

भूमिका

(मं० म० श्री फणिभूषण तर्कवागीश)

(हिन्दिरूपान्तर)

'न्यायशास्त्र में बङ्गालियों की विजय

भक्ति से मदमद होकर स्वदेश के गौरवगान में—'बङ्ग आमार, जननी आमार',^१ कहते हुये इस बीसवीं सती के प्रसिद्ध कवि द्विजेन्द्रलाल ने भी लिखा है—'न्यायेर बिधान दिल रघुमणि' । वही रघुनाथ शिरोमणि अपनी दीधिति व्याख्या के आरम्भ में लिखते हैं ।

'न्यायमधीने सर्वस्तनुते कुतुकाग्रिबन्धमप्यत्र ।

अस्य तु क्रिमपि रहस्य केचन विज्ञानुमीशते सुविधः ॥

अर्थात् बहुत व्यक्ति न्यायशास्त्र का अध्ययन करते हैं तथा इस शास्त्र के ग्रन्थों की रचना भी करते हैं किन्तु इसके अनिवर्चनीय रहस्य को कम ही विद्वान् समझ पाते हैं ।

यद्यपि यह बात बहुते को अप्रिय लगी होगी किन्तु जिसने यह बात कही है उसने मिथिला में विजय प्राप्त करके सम्पूर्ण भारत में ही न्यायशास्त्र का एक नया पुण्य निर्माण कर दिया । उसी की अभिनव तथा असाधारण प्रतिभा को लक्ष्य करके कहा गया है—'बङ्ग आमार जननी आमार' और इसीमें सम्पूर्ण भारत में ही नव्यन्याय का गुरुस्थान बङ्गाल रहा है । प्रसिद्ध पुस्तक कवि सत्येन्द्रनाथ बङ्गालियों का गौरव-गान करते हुए रघुनाथ शिरोमणि के लिये लिखते हैं—'किसोरवयसे पक्षधरेर, पक्ष छातन करि ।

बाङ्गालीर छेले किये एल घरे यशेर मुकुट परि ॥

यहाँ यह कहना आवश्यक है कि पहले पहल यासुदेव सार्वभौम ने नदिपा से मिथिला जाकर नव्यन्याय की तत्त्वचिन्तामणि पढ़ी, और पुनः नदिपा लौटकर इसका अध्यापन किया । रघुनाथ पहले इनसे पढ़कर पश्चात् उस समय के भारत के अप्रतिद्वन्द्वी नैयायिक, सरस्वती के वरदपुत्र पक्षधर मिथ्य से पटने के लिए मिथिला गये थे । उसने विचारपूर्वक अपने गुरु पक्ष-

१. बङ्गाल मेरा, माँ मेरी ।— अर्थात् बङ्गभूमि मेरी माँ है ।

घर के ही मतो का सङ्गठन करके तत्त्वचिन्तामणि की अपूर्व व्याख्या दीधिति की रचना की, और नदिया में एक नवीन संप्रदाय की स्थापना की, सर्वत्र बङ्गाल में वह प्रवाद प्राचीन काल से ही प्रसिद्ध है । नृत्तीय सप्तदश शतक के प्रथम भाग में गोष्टीकथा के रचयिता रादोयब्राह्मण प्रसिद्ध विद्वान् पञ्जानन चट्टोपाध्याय (नूले पञ्चानन) ने भी कहा है :

बाणा छोडा मुडे दड नाम रघुनाथ ।

मिथिलार पछधरे, ये करेदे मात ॥'

यह भी विरप्रसिद्ध है कि रघुनाथ शिरोमणि काने ये अत एव बाण भट्ट शिरोमणि नाम से भी उनकी प्रसिद्धि है । यह सर्वथा सत्य है कि रघुनाथ शिरोमणि ने ही नदिया में नव्यन्याय के नवीन संप्रदाय की स्थापना की तथा भारत भर में नव्यन्याय के गुरु होकर रहे ।

ऐसी बात नहीं थी कि बङ्गाल में चासुदेव सार्वभौम से पहले अन्य किसी ने न्यायशास्त्र नहीं पढ़ा था या न्यायशास्त्र का एक भी ग्रन्थ नहीं प्राप्त नहीं था । प्राचीन न्याय तथा वैशेषिक दर्शन की विशेष चर्चा बहुत प्राचीन-काल में ही बङ्गाल में होती आ रही है । नृ० दशम शतक में बङ्गाल में दक्षिण राड प्रान्त के सुप्रसिद्ध मोमांशक श्रीधरभट्ट न्याय तथा वैशेषिक दर्शन के अतिशय विद्वान् हो गये हैं । उनकी न्यायकण्डूली इसका प्रमाण है । प्रयाग-पाद भाष्य की सबसे प्रसिद्ध व्याख्या न्यायकण्डूली उनकी अमुष्म कीर्ति है । इन्होंने अन्य सबों की भी रचना की थी ।'

श्रीधर भट्ट के बाद राड प्रान्त में उनकी शिष्यपरम्परा भी अवश्य रही होगी । अण्डमल्लचञ्चलान्त के रचयिता महानैयायिक श्रीहर्ष बङ्गाल के ही किसी स्थान में उत्पन्न हुए थे—इसका प्रमाण मिलता है । यह कवि राजशेखर ने अपने प्रबन्धकांठ के उत्तरभाग में श्रीहर्ष को गौडदेशीय कहा है । मिथिला के महाबन्ध विद्यापति ठाकुर ने भी पुरयपरीक्षा में यही बात दुहरायी है । श्रीहर्ष के नेपथ्य चरित महाकाव्य के पद्यों में किसी किसी स्थल पर यमक तथा अनुप्रास की उस दृष्टि से देखने पर प्रतीत होता है कि बङ्गालीय वर्णोच्चारण का ही उनकी अभ्यास था ।'

१ श्रीधर भट्ट ने न्यायकण्डूली में स्वर्णचक्र अष्टयस्तिष्ठि, तत्त्वप्रदोष तथा तत्त्वसंघादिनी इन तीन ग्रन्थों का उल्लेख किया है । किन्तु इनमें से एक भी ग्रन्थ मुझे दृष्टिगोचर नहीं हुआ है ।

२ नेपथ्यचरित में—'अमोउतस्तस्य विभूषित चितम्' (१।२७) प्रमृ-
नृपेनरगभंगह्वरम् । (१।२५१) मनस्तु य नोमति जानु यानु' (१।२९)

यहाँ यह जानना आवश्यक है कि कान्यकुब्ज से बङ्गाल में आए हुए भारद्वाज गोत्रीय श्रीहर्ष नैपथ्यचरित के रचयिता नहीं हैं। नैपथ्यचरितकार उनसे परवर्ती हैं। इनके पिता का नाम श्री हरि और माता का नाम मामल्ल-देवी था। नैपथ्यचरित के सगन्ति में आत्मपरिचय देते हुए और भी कितनी बातें इन्होंने कही हैं। श्रीहर्ष के गौडदेशीय होने में भले ही विवाद रहा हो किन्तु इसमें विवाद नहीं है कि प्राचीन विद्वान् महादार्शनिक अधीश्वर भट्ट जिनकी न्यायकन्दली व्याख्या है, गौडदेशीय ही थे।

न्यायकन्दली के अन्त में अधीश्वरभट्ट की अपनी उक्ति से ही ज्ञात होता है कि गौड देश के दक्षिण राड़ प्रान्त में पुण्यकर्मा ब्राह्मणों एवं श्रेष्ठियों का आवास भूरिसृष्टि नामक प्रसिद्ध गाँव में रहा है।^१ इस स्थान में इनके पिता मह का जन्म हुआ था। वे बृहस्पति के सदृश पण्डित थे। उनके पुत्र (अधीश्वर के पिता) बलेश्वर परम विद्वान् एवं यशस्वी व्यक्ति थे। इनकी धर्मपत्नी अश्वोका देवी ने विशुद्ध कुल में जन्म लिया था। अतः एक कुलीना तथा बहुत गुणवती थी। उस देश के तात्कालिक अधिपति कायस्थ कुलतिलक पाण्डुदास की प्रार्थना से अधीश्वरभट्ट ने—‘अथर्विकदशोत्तरनवशतशकाब्दे’ अर्थात् ९१३ शकाब्द में, ई० सन् ९९१ में न्यायकन्दली की रचना की थी।^२

जागति यागेश्वर’ (१२।३८) सख्य भीक्षते (१।३८) अवोधि तज्जागर दुःखसाक्षिणी (१।४९) नखैः किलास्यापि विलिख्य पक्षिणा । (१।६६) और भी कितने स्थल द्रष्टव्य हैं। सख्यभीक्षते, दुःखसाक्षिणी इत्यादि स्थलों में श्रीहर्ष ने लकार तथा लकार का बङ्गदेशीय एकरूप उच्चारण ही किया है— ऐसा प्रतीत होता है।

१ अधीश्वरभट्ट भी लिखते हैं—‘आसीद्दक्षिणराड़ाया द्विबानां भूरिकर्मणाम् । भूरिसृष्टिरिति ग्रामो भूरिश्रेष्ठिजनाश्रयः’। प्रथोद्यच्छन्द्रोदय नाटक में श्रीकृष्ण मिश्र भी लिखते हैं—‘गौडराष्ट्रमनुत्तम निरूपमा तत्रापि राडा ततो भूरिश्रेष्ठिक-नाम धाम परमं तत्रोत्तमो न. पिता’। इसमें सन्देह नहीं कि गौड राज्य में राड़ापुरी के अन्तर्गत अधीश्वरभट्ट के ‘भूरि सृष्टि’ गाँव की ही श्रीकृष्णमिश्र ने उक्त श्लोक में ‘भूरिश्रेष्ठिक’ नाम से उल्लेख किया है। यही व्याख्याकार का कहना है—‘भूरिश्रेष्ठिग्रामस्य अधुना ‘भुरसृट्’ इति प्रसिद्धिः ।’ वस्तुतः वर्तमान हुगली जिला में भुरसृट् अति प्रसिद्ध स्थान है जहाँ रायगुणाकर भारतचन्द्र ने भी जन्म लिया है।

२. ऐतिहासिकों का कहना है कि ख्रि० दशम शतक के अन्त या ग्यारहवाँ शतक के आदि में राड़ा प्रान्त के अधिपति कायस्थराज पाण्डुदास बौद्ध धर्म के

श्रीधरभट्ट के बाद ग्यारहवीं शती में राड़ देश के राजा हरिवर्म देव के गान्धी 'चिदल' गाँव के रहने वाले महाभीमासक भवदेव भट्ट ने अनेक ग्रन्थों की रचना की तथा वे प्रसिद्ध पण्डित हुए। भुवनेश्वर में अनन्त वासुदेव के मन्दिर में खुदी हुई प्रसस्तिमें से इनका सकल शास्त्रविषयक पाण्डित्य तथा इनकी विभिन्न कीर्तिगाथाएँ वर्णित हैं। न्यायशास्त्र में विशिष्ट पाण्डित्य के बिना भवदेव जैसा भीमासक नहीं हो सकता। बारहवीं शताब्दी में महाराज लक्ष्मणसेन के राज्यकाल में बङ्गाल में हलायुध आदि भीमासक विद्वान् तथा बहुत नैयायिक हो गये हैं। मैंने प्रवादस्थ में बूढ़ों से सुना है कि लक्ष्मणसेन की राजसभा में उनका यद्योवर्णन करते हुए किसी कवि ने उपस्थित बङ्गाल के नैयायिकों को लज्ज करके कहा है—

“भावादभावाद्यदि नातिरिक्तं सबन्धिभिः स्वीक्रियते पदार्थः ।

जन्वाद्यविनाशि प्रतियोगिशून्यं श्रीलक्ष्मणशीलिपतेर्यथाः किम् ॥”

अभिप्राय यह है कि नैयायिक के मत में पदार्थ दो प्रकार के होते हैं—भाव तथा अभाव। इससे भिन्न पदार्थ का तीसरा प्रकार नहीं माना जाता।

उपर्युक्त श्लोक के द्वारा कवि कहना है कि सम्बन्धीबुद् (समवाय आदि विभिन्न सम्बन्धों को जो कहना है अर्थात् नैयायिकगण) यदि भाव और अभाव से भिन्न प्रकार का पदार्थ नहीं मानते हैं तो भ्रूषति श्रीलक्ष्मणसेन का मत कौन सा पदार्थ है ? वह भावपदार्थ नहीं हो सकता। क्योंकि लक्ष्मणसेन का मत जन्म होने पर भी अविनाशो है। वह (यथ) मानागुणों से युक्त होने पर भी अविनश्यकर है। और जन्म भावपदार्थ नियमतः नश्यकर ही होता है। इसी तरह वह अभावपदार्थ में भी अन्तर्भूत नहीं हो सकता। कारण, यह (यथ) प्रतियोगिशून्य है (उस यथ का कोई प्रतियोगी अर्थात् विरोधी नहीं है) और अभाव सप्रतियोगिक ही होता है अर्थात् उसका प्रतियोगी अवश्य होता है। प्रतियोगी से रहित कदापि अभाव नहीं होता। अत एव लक्ष्मणसेन का मत अभाव पदार्थ भी नहीं हो सकता है। अत एव सम्बन्धियों के मत में—

अवलम्बी ये । किन्तु न्यायिकश्रुती में बौद्ध मतों का जिस तरह से प्रतिपाद देखा जाता है उसमें तथा प्रसङ्गवत्—‘गुणरत्नाभरणः कायस्थपुरुषतिलकः पाण्डुराद्य’ कहकर जो प्रशंसा की गई है उसमें प्रमाणित होता है कि पाण्डुराद्य बौद्ध संप्रदाय का विरोधी रहा होगा। यद्यपि यहीं का कोई दूसरा राजा बौद्ध धर्म का अवलम्बी हुआ होगा।

१ यहाँ यह जानना आवश्यक है कि नैयायिकगण समवाय आदि विभिन्न

मेन राज्य के समाप्त हो जाने पर मुसलमान राज्य के आरम्भ में बङ्गाल में भीमासक एवं नैयायिक प्रचुर मात्रा में रहे हैं। उत्तर बङ्गाल के 'मन्दन-वासि' गाँव में बालेन्द्र ब्राह्मण कुल के प्रदीप दिवाकर भट्ट के सुपुत्र प्रसिद्ध विद्वान् कुल्लूक भट्ट ने, जो पश्चात् काशी में रहने लगे थे, मनुसंहिता की व्याख्या की है। उसके प्रारम्भ में वे लिखते हैं—'भीमांसे बहुसेवितासि मृदु-दस्तर्का समस्ताःस्थ मे'। कुल्लूक भट्ट के बाद उसी प्रान्त में राजा गणेश के सभापण्डित रायमुकुट बृहस्पति व्याकरण के असाधारण विद्वान् हो गये हैं। इन्होंने अमरकोष आदि की व्याख्या लिखा है। स्मृतिकण्ठद्वार नामक स्मृति निबन्ध भी इनका बहुत प्रसिद्ध है। बङ्गाल के प्राचीन स्मृति ग्रन्थ दायभाग के रचयिता जीमूतपाह्नम तथा शूलपाणि आदि विद्वान् न्यायशास्त्र को अच्छी तरह जानते थे। अन्यथा दायभाग आदि निबन्धों में इस तरह का विचार सम्भव ही नहीं है।

रहने का तात्पर्य यह है कि प्राचीन काल में भी बङ्गाल में न्यायदर्शन की विशेष चर्चा रही है। बङ्गाल के कितने विद्वान् अन्य प्रान्तों में बसकर मिथिला के नव्यन्याय का भी अध्ययन एवं अध्यापन करते रहे हैं। उस समय नदिया में नव्यन्याय सम्प्रदाय की स्थापना नहीं हुई थी। पश्चात् चासुदेव सार्वभौम तथा प्रधानतः उनके शिष्य रघुनाथ शिरोमणि ने नदिया में नव्य-न्याय सम्प्रदाय की स्थापना की। किसी समय में वे लोग मिथिला भी गये थे—इत्यादि विषय भी विचार करने में प्रतीत होता है। किन्तु इससे पूर्व इन लोगों का कुछ परिचय कहना आवश्यक है।

चासुदेव सार्वभौम तथा रघुनाथ शिरोमणि

नदिया के विशारद के पुत्र महानैयायिक चासुदेव सार्वभौम सार्व-भौम भट्टाचार्य नाम से प्रसिद्ध थे। ये उड़ीसा के स्वाधीन राजा गजपति प्रताप रुद्र के सभापण्डितरूप में पुरोधाम में रहा करते थे। खृ० १५१० में श्री चैतन्यदेव के पुरोधाम पधारने पर सार्वभौम इनके परम भक्त हो गये।

संबन्धों को मानते हैं अतएव उक्त श्लोक में इन्हीं लोगों को 'संबन्धी' शब्द से कवि कहना है। किन्तु इस शब्द में जो उल्लास व्यक्त होता है वह बङ्गाल के नैयायिकों को ही लक्ष्य कर किया गया है। बङ्गाल में ही शाला को (पत्नी के भाई को) 'संबन्धी' कहने की प्रथा है। मिथिला आदि प्रान्तों में दामाद को भी संबन्धी कहा जा सकता है। अन्य देश के नैयायिकों को इस तरह संबन्धी कहा जाय तो वे उपहास नहीं समझ सकेंगे।

श्री चैतन्य चरितामृत के मध्यलीला के छठे परिच्छेद में कविराज गोस्वामी जी ने भी कहा है कि सार्वभौम भट्टाचार्य पुरीधाम में अपने बहनोई गोपीनाथ आचार्य के समक्ष श्री चैतन्यदेव को परिचय पूछने पर उन्होंने कहा था कि ये नंदिया के जगन्नाथ मिश्र का पुत्र तथा नीलाम्बर चक्रवर्ती का दौहित्र है । इनका पूर्वानाम का (सन्यास से पहले का) नाम विश्वम्भर था । परचाव घासुदेव सार्वभौम ने कहा था कि नीलाम्बर चक्रवर्ती मेरे पिता विशारद के सहपाठी थे । जगन्नाथ मिश्र को भी ये (मेरे पिता) बहुत आदर करते थे । पिता से संबंधों से दोहा पूज्य करि मानि' । एवं—'नदीया सबंधे सार्वभौम तुष्ट हुआ । प्रीत हुआ गोवाजिरे कहिने सागिला' । कविराज गोस्वामी ने इस वर्णन से स्पष्ट हो विदित होता है कि ये भी सार्वभौम भट्टाचार्य की नदीया के विशारदपुत्र वामुदेव सार्वभौम के रूप में ही जानते थे । तो भी कितन व्यक्ति बिना किसी प्रमाण का ही सार्वभौम भट्टाचार्य को वेदांती वामुदेव सार्वभौम कहा करते हैं एवं बहुतों की तो यह धारणा है कि इनके वामुदेव सार्वभौम नाम होने में भी सन्देह है ।

वस्तुतः लक्ष्मीधर के अद्वैतमकरन्द की व्याख्या में इस सार्वभौम भट्टाचार्य की अपनी उक्ति से ही प्रतीत होता है कि यही गौडदेववादी साधारण वामुदेव सार्वभौम थे । बङ्गला में लिखित यह व्याख्याग्रन्थ पुरीधाम के दाक्षुरमठ में विद्यमान है । इसका लिपिकाल १५५१ शकाब्द है । डॉ० राजेन्द्र-लाल मित्र महोदय ने भी इस ग्रन्थ का विवरण लिखा है । उक्त ग्रन्थ के मङ्गल-अरण के बाद व्याख्याकार लिखते हैं—श्रीवामुदेवविदुषा गौडाचार्येण यत्नतः । अद्वैतमकरन्दस्य क्रियते परिचोधनम्' ।

किन्तु इस व्याख्या के अन्त में लिखित—श्री चन्दाग्रय' इत्यादि श्लोक से विदित होता है कि ये भरद्वाज विशारद के पुत्र हैं । भरद्वाज वगधवरूप कुमुदः । अद्वैतवरूप ये तथा वेदांती के असाधारण विद्वान् थे ।' विशारद

-
- १ श्रीचन्दाग्रयकैरवामुनरुको वेदान्तविद्यामयाद्
भट्टाचार्यविचारदात्ररहस्यं प्राप भागीरथी ।
गौडाचार्यवरणं तेन रचिता लक्ष्मीधरोत्तेरियम्
गुडि कथन वामुदेवकृतिना विद्वज्जनश्रीकृतये ॥
कृतिद्वारकृष्णरायन्नुवनेर्गर्वाभिनिर्वापको
यत्न मेरुधरोऽभवद्वज्रपति ध्योऽरुभूमिर्पात ।
तस्य प्रसूतिरासाधनस्य श्रीकृष्णविद्याधर-
स्यानन्दो मकरन्दः । विविधना सान्द्रो मयामन्त्रित ॥

इनके पाण्डित्य की उपाधि थी। अतएव विशारद भट्टाचार्य नाम से भी इनकी प्रसिद्धि है। राष्ट्रीय कुलग्रन्थ से भी प्रतीत होता है की नरहरि विशारद बज्जाल के सुप्रसिद्ध व्यक्ति आद्यपण्डित वन्द्योपाध्याय का सन्तान थे और उनका बड़ा लडका बामुदेव सार्वभौम नामक व्यक्ति था।

बामुदेव सार्वभौम की उक्त व्याख्या के अन्त में जो 'कर्पाटेश्वर' इत्यादि पद्य है उससे ज्ञात होता है कि किसी समय में कर्पाटदेश के अधिपति कृपादेशराय के साथ उद्योता के भूपति प्रतापरुद्र का प्रबल विरोध था। उसी समय में कूर्मविद्याधर को राज्यभार देकर प्रतापरुद्र भय से निश्चिन्त हो गये तथा उन्होंने विजय के लिये यात्रा की। कूर्म विद्याधर अद्वैत वेदान्त में विशेष अनुराग रखने वाले ब्रह्मविचार में इनका मनोयोग अधिक रहता था। सार्वभौम भट्टाचार्य ने उन्हीं के इच्छानुसार अद्वैतमकरन्द ग्रन्थ के प्रतिपादन के द्वारा समर्पण करके उनको अधिक प्रसन्न किया था। अन्तिम पद्य में ऐतिहासिकों के लिये बहुत सी विचारणीय बातें हैं।

अद्वैतमकरन्द के व्याख्याकार बामुदेव सार्वभौम प्रतापरुद्र के सभापण्डितरूप में पुरी में रहते हुए अनेक कारणों से अद्वैत वेदान्त की विशेष चर्चा करते थे। उसी समय से उस देश में उन्होंने अद्वैत वेदान्ती नाम से प्रसिद्धि पा ली। किन्तु इसी बामुदेव सार्वभौम ने मिथिला में नव्यन्याय पढ़कर नदिया के विद्यानगर के विद्यालय में पहले नव्यन्याय का अध्यापन किया था। इन्होंने भी अपने मत के अनुसार नव्यन्याय के अनेक ग्रन्थों की रचना की थी। इनके

यहाँ उपर्युक्त प्रथम पद्य के द्वितीय चरण में—नरहरेयं प्राप भागीरथी, इस पाठ को मानकर—'भागीरथी—माता, नरहरे = तितु मैं प्राप' इस तरह से व्याख्या करने से प्रतीत होता है कि बामुदेव सार्वभौम के पिता नरहरि थे तथा माता भागीरथी थी। किन्तु चैतन्यचरितामृत में (मूल बंगला पुस्तक से मिलान कीजिये) लिखे हैं—सार्वभौम पिता विशारद महेश्वर'। नदिया काहिनी में एक पाद टीका में लिखा है कि सार्वभौम के पितामह नरहरि विशारद थे। मैंने इसी मत के अनुसार प्रस्तुत पुस्तक के प्रथम संस्करण में भूमिका भाग में नदिया काहिनी को ही आधार मानकर इस विषय में निर्णय किया था किन्तु बाद में विचार करने से पता चला कि नरहरि विशारद सार्वभौम के पिता थे। राष्ट्रीय कुलपञ्चिका में भी देखा गया है कि नरहरि के पुत्र बामुदेव थे। सम्भवतः इसी नरहरि को परन्तु महेश्वर विशारद कहा जाने लगा। अथवा उनका दूसरा नाम महेश्वर रहा होगा। इसी को लेकर धुन्दाधन दास ने उस तरह से लिखा है। बहुत विद्वानों ने भी इसी तरह का अपना निर्णय दिया है।

विशिष्ट सिद्धान्त 'सार्वभौममत' नाम से प्रसिद्ध है । किन्तु इनका पुत्र जनेश्वर उदीसा में रह कर तत्रत्य नरेश से 'वाहिनीपति महापान' की उपाधि प्राप्त की थी । ये भी अपने पिता से नव्यन्याय पढ़कर महानैयायिक हुए एवं इन्होंने नव्यन्याय के अनेक ग्रन्थों की रचना की । इन्होंने अपने उस ग्रन्थ में—'अस्माकं वैतृकं पन्था.' शब्द से अपने पिता चासुदेव सार्वभौम के विशिष्ट मत का उल्लेख किया है । पक्षधर मिश्र के मालोह की व्याख्या इन्होंने जो की है उसकी एक प्रति काशी सरस्वती भवन में सुरक्षित है । उस ग्रन्थ का लिपिकाल १६४२ सवत् (वि० १५८५) है । इसके लिये देखिए—Saraswati Bhavan Studies Vol IV pp 69 70

चासुदेव सार्वभौम के छोटे भाई रत्नाकर विद्यावाचस्पति थे । ये विद्यावाचस्पति नाम से ही प्रसिद्ध थे । श्रीमद्भागवत के दशम स्कन्ध की व्याख्या के अन्त में सनातन गोस्वामी अपने गुरु बगों का नाम कहते हुए पहले ही लिखते हैं—'भट्टाचार्यं सार्वभौमं विद्यावाचस्पतीन् गुरुन्' । श्री वैतन्यदेव के जन्म से पहले सनातन गोस्वामी जब पढ़ने से उसी समय सार्वभौम भट्टाचार्य नदिया में अध्यापन करते थे । इनके छोटे भाई विद्यावाचस्पति ही सनातन गोस्वामी के मुख्य गुरु रहे हैं । इसीसे इन्होंने उक्त श्लोक में—'गुरुन्'—यह बहुवचनान्वय प्रयोग किया है । इस विद्यावाचस्पति के पुत्र काशामाध विद्यानिवाच विविध शास्त्रों के मर्मज्ञ होते हुए न्यायशास्त्र के निष्णात विद्वान् थे । ये भी विद्यानिवाच भट्टाचार्य नाम से ही प्रसिद्ध थे । इनका पुत्र रुद्रनाथ तथा विश्वनाथ न्यायशास्त्र के अनेक ग्रन्थों के रचयिता तथा रघुतिलक विद्वान् हुए । इसी विश्वनाथ की रचना भाषापरिच्छेद, मुद्रावली और न्यायसूत्रवृत्ति है । ये उन चासुदेव सार्वभौम के भतीजा विद्यानिवाच भट्टाचार्य के पुत्र थे । विद्यानिवाच तथा विश्वनाथ के विषय में पुन बाद में कहा जाएगा ।

बङ्गाल के सुप्रसिद्ध एवं पूज्य आत्मकल बघोपाध्याय की सनातन चासुदेव सार्वभौम का कुल परिचय राष्ट्रीय ब्राह्मण कुल ग्रन्थ में वर्णित है । किन्तु इनके शिष्य रघुनाथ शिरोमणि का कुलपरिचय किसी कुल ग्रन्थ में नहीं मिलता है । 'श्रीहट्टेर इतिवृत्त' नामक पुस्तक में क्यातिलक विद्वान् भीपुत्र अच्युतचरण चौधुरी सरस्वतिपति महोदय ने श्रीहट्ट के वैदिक संपादिनी पत्र के अनुसार लिखा है कि श्रीहट्ट के 'पञ्चसहस्राक्षी' कात्यायन गोत्र वैदिक श्रेणी के ब्राह्मण गायिन् चक्रवर्ती के छोटे पुत्र रघुनाथ ही प्रसिद्ध रघुनाथ शिरोमणि हैं । इन्हीं के बड़े भाई रघुपति ने इस देश के राजा शुविद मारायण को समझी लड़की रत्नावती से विवाह किया । इस राजा के

कुल में दोष रहने से समाज में इनकी बड़ी अप्रतिष्ठा हुई। क्रमिक यह कलङ्क अधिक दुःखद प्रतीत हुआ। इसी से इनकी विधवा माँ सीतादेवी कनिष्ठ पुत्र रघुनाथ को साथ लेकर नदिया आई और वासुदेव सावंभौम के हाथ में उस पुत्र को दे दिया। इस नवीन मत का विशेष विवरण बङ्गाब्द १३११ में प्रकाशित साहित्य परिपत् पत्रिका में अच्युतचरण चौधुरी के प्रबन्ध में देखिए। पश्चात् विश्वकोष आदि प्रसिद्ध ग्रन्थों में यह मत बिना किसी सोच विचार के रख दिया गया है। किन्तु श्रीहट्ट के वही रघुनाथ नदिया के रघुनाथ शिरोमणि थे—इसमें प्रबल प्रमाण नहीं देखकर विद्वानों ने इस मान्यता का खण्डन भी किया है। सन् १३२० साल में ढाका से प्रकाशित 'प्रतिभा' पत्रिका (संख्या ग्यारह) में श्री उपेन्द्र चन्द्र गुह महोदय ने ऐतिहासिक विचार के द्वारा सिद्ध किया है कि श्रीहट्टदेश का राजा नारायण नदिया के रघुनाथ शिरोमणि का समसामयिक नहीं था। अतएव इस राजा का दामाद रघुपति का छोटा भाई रघुनाथ रघुनाथ शिरोमणि नहीं हो सकता। श्रीहट्ट के स्थातिलब्ध विद्वान् पद्मनाथ विद्याविनोद एम. ए. महोदय ने भी पश्चात् उपर्युक्त मत का विरोध ही किया है।^१

मैं यह जानता हूँ कि श्रीहट्ट के कुछ विद्वानों का यह विश्वास रहा है कि रघुनाथ शिरोमणि ने श्रीहट्ट में ही जन्म लिया था भले ही वे गोविन्द चक्रवर्ती के पुत्र नहीं हो। इस प्राम्थ के भी कितने विद्वान् इसका समर्थन करते आए हैं। किन्तु प्रायः दस वर्ष पूर्व नदिया के कान्तिचन्द्र राठी महोदय नदिया निवासी विद्वानों की दस्तकथा को आधार मानकर नवद्वीप महिमा में लिख गये हैं कि रघुनाथ शिरोमणि का जन्म नदिया में ही हुआ है। उक्त महोदय ने इस विषय में मतान्तर सुने भी नहीं थे।

१ शिलचर ॥ प्रकाशित 'शिक्षासेवक' नामक त्रैमासिक पत्रिका में (१३३७ धावण संख्या) पद्मनाथ विद्याविनोद महाशय ने लिखा है—'किसी किसी का कहना है कि रघुनाथ का घर 'पञ्चखण्ड' में था। यह कार्यायन गोत्र के ब्राह्मण थे तथा राजा सुविद नारायण के दामाद रघुपति के छोटे भाई थे। इत्यादि। मैंने इन्हीं लोगों के मत पर हड़ रहकर 'विजया' पत्रिका में (१९१९ चैत्र संख्या) 'श्रीहट्टेर काणा छेले' शीर्षक निबन्ध में इसी मान्यता का प्रतिपादन किया था किन्तु अब लगता है कि इस मान्यता में कुछ भी सत्य नहीं है। रघुनाथ यदि श्रीचैतन्यदेव के समसामयिक रहते तो वे राजा सुविद नारायण के दामाद रघुपति के सहोदर भाई नहीं हो सकते हैं। विजया में 'श्रीहट्टेर काणा छेले' शीर्षक निबन्ध में जो बातें कही गई थीं वे किंवदन्तीमूलक ही रही हैं, इतिहास उनका साक्ष्य नहीं देता।

सन् १३१८ बङ्गाल में प्रकाशित 'नदिया काहिनी' में राणाघाट के बाबू कुमुदनाथ मल्लिक ने लिखा है—'रघुनाथ ने खू० पञ्चदश सतर के अन्त भाग में नदिया के एक दुखी परिवार में जन्म लिया था'—यह भी एक मत है—इत्यादि (पृ० ११२)

परन्तु बीरभूम के प्रसिद्ध ऐतिहासिक फाल्गुप्रसन्न चन्द्रोपाध्याय महाशय 'मध्ययुगेर वाङ्मला' में (पृ० ६१) लिख गये हैं—'रघुनाथ शिरोमणि ने वर्धमान जिला के 'कोटामानकर' नामक स्थान में राष्ट्रीय ब्राह्मण कुल में जन्म लिया था । वात्स्यायना में ही ये पितृहीन हो गये । इनकी माँ ने इनके भरण-पोषण के लिये नदिया जाकर किसी परिवार में आश्रय ढूँढा । इस काना बालक रघुनाथ की बुद्धि के विषय पर भविष्य में तरह-तरह की बातें उठी हैं । फाल्गुप्रसन्न बाबू अपने मत के समर्थन के लिये किसी-किसी पण्डित की दन्त-कथा को भी कहते हैं' । किन्तु मतविरोध में दुराग्रह छोड़ कर विचार के लिये विभिन्न विद्वानों की बातों को देखना चाहिए ।

रघुनाथ शिरोमणि की जन्मभूमि तथा कुल परिचय के विषय में उपर्युक्त प्रमाण उपलब्ध नहीं होने पर किसी की दन्तकथा या विभिन्न प्रवादों को आधार मानकर तथ्य निर्णय करना या विवाद निवृत्ति करना समुचित नहीं है । जो भी हो, रघुनाथ शिरोमणि जहाँ कहीं भी जिस किसी भी घर में जन्म ग्रहण करें किन्तु इतना तो निर्विवाद है कि वही नदिया के रघुनाथ शिरोमणि बङ्गाल के मदकमणि हुए । और इसमें भी विवाद नहीं है कि उसी रघुनाथ शिरोमणि ने नदिया से मिलला जाकर बक्षधर मिश्र से पढ़ा था । किन्तु यहाँ यह विचारणीय है कि ये किस समय में मिलला गये थे ।

पहले ही कहा जा चुका है कि बालमुदेव सार्वभौम ने पञ्चदश शताब्दी के अन्त में नदिया में श्रीवैतम्पदेव के आधिपत्य से (वृ० १४८६) कुछ पहले या

१ ये टिप्पणी में लिखते हैं—४५ वर्ष तक नदिया से सम्बन्ध रहने से भी नदिया की अनेक दन्तकथाएँ तथा कहानियाँ जानता हूँ । रघुनाथ शिरोमणि को नदिया के ब्राह्मण अपना ही मानते हैं । कुछ दिन पहले तक भी इनके वंशज नदिया में रहते थे । पचास वर्ष पूर्व म० म० मजिदनाथ ग्यावरण ने मुझे लिखा था कि नदिया के 'आम्पुलिया' मुहल्ले में उनके (शिरोमणि के) बक्षधर रामतनु ग्यामलद्वार रहते थे । मैंने उन्हें देखा है । इसमें सन्देह का लेख भी नहीं । कि रघुनाथ राष्ट्रीय ब्राह्मण थे । भट्टशर्मा निवासी म० म० शिष्यचन्द्र सार्वभौम महोदय ने भी मुझसे कहा था कि गुरु-परम्परा से भी प्रत्येक व्यक्ति जानता है कि कोटामानकर शिरोमणि की पितृभूमि रही है ।

बाद में उद्योता के लिये यात्रा की थी। नदिया में जब ये रहते थे तब चैतन्य-देव का परिचय इन्हें नहीं था। इन्होंने पुरीधाम में श्री चैतन्यदेव का दर्शन किया और वहीं उनके बहनोई गोपीनाथ आचार्य के समीप में सन्यासी श्री चैतन्यदेव का गार्हस्थ्य आश्रम का परिचय पूछने पर ज्ञात हुआ। इसमें कुछ भी प्रमाण नहीं है कि रघुनाथ शिरोमणि अपने अध्ययन काल में नदिया में श्री चैतन्यदेव से परिचय भी किया हो। नवद्वीपमहिमा में लिखी गई कल्पित कथा को प्रमाण नहीं माना जा सकता है। 'अद्वैत-प्रकाश' में भी रघुनाथ शिरोमणि का नाम नहीं है। इस तरह विभिन्न कारणों से विदित होता है कि वासुदेव सार्वभौम की उद्योता यात्रा के बाद ही रघुनाथ मिथिला जाकर पक्षधर मिश्र से पढ़े होंगे। पक्षधर मिश्र को यदि ख्र० पञ्चदश शतक से पूर्ववर्ती कहा जाय तो यह संभव ही नहीं होगा। अतएव विचार के द्वारा इन दोनों असाधारण गुरु-शिष्य का समय निर्धारण करना आवश्यक जान पड़ता है।

‘पक्षधर मिश्र तथा रघुनाथ शिरोमणि का काल-निर्णय’।

किसी के मत से पक्षधर मिश्र ख्र० पञ्चदश शतक के पूर्ववर्ती हैं तथा मिथिला के यज्ञपति उपाध्याय के शिष्य रहे हैं। मिथिला के राज्ञरमिश्र तथा निबन्धकार स्मार्त वाचस्पति मिश्र इनसे बर्बाचीन हैं। विभिन्न कारणों से यह मत हम लोगों को मान्य नहीं है। इसमें कितने कारण हैं—पक्षधर मिश्र का

१ गङ्गेश उपाध्याय की तत्त्वचिन्तामणि की आलोक व्याख्या में पक्षधर मिश्र आरम्भ में ही लिखते हैं—‘अधीत्य जयदेवेन हरिमिश्रात् वितृष्यत’, इससे विदित होता है कि पक्षधर का प्रकृत नाम जयदेव था। इन्होंने अपने चाचा हरिमिश्र से ही शास्त्रों को पढ़ा था तथा इस व्याख्या की रचना की। विभिन्न ग्रन्थों के रचयिता मिथिला के प्रसिद्ध विद्वान् रुचिदत्त अपनी व्याख्या के आरम्भ में लिखते हैं—‘अधीत्य रुचिदत्तेन जयदेवाद् जगद्-गुरो’। ये (रुचिदत्त) उक्त जयदेव के ही छात्र रहे हैं। जयदेव का पक्षधर नाम होना सकारण है। पाठावरणा में ही अपनी बलौकिक प्रतिभा के बल पर ये जिस पक्ष को पकड़ा करते थे उसका चङ्कन करना किसी के भी सामर्थ्य की बात नहीं रहती थी। इसीसे इनकी प्रसिद्धि पक्षधर नाम में हुई। इनके भतीजा वासुदेव मिश्र स्वकृत व्याख्या के अन्त में लिखते हैं—‘इति न्यायसिद्धान्त-साराभक्तिमिश्रवर्णपक्षधरमिश्रभ्रातृपुत्रवासुदेवमिश्रविरचितायां चिन्तामणिटीका-याम्’। नदिया के जगदीश तथा वादाधर प्रभृति विद्वान् इनके पक्षधर नाम का ही उल्लेख करते हैं।

स्वहस्तलिखित विष्णुपुराण दरभंगा जिला के 'योगियार' गाँव में नैयायिक केशव झा के घर में विद्यमान है । ऐसा कोई प्रमाण नहीं मिलता है कि पक्षधर नामक किसी अन्य व्यक्ति का लिखा हुआ यह पुराण ग्रन्थ है ।' इस पुस्तक के अन्त में लिखित श्लोक से विदित होता है कि पक्षधर मिश्र ने स० सं० १४५५ में अगहन की पछी तिथि में जमरावती नगर में रहते हुए इस पुस्तक को लिखा था ।'

मिथिला की प्राचीन गाथा के अनुसार ११०८ वृ० में लक्ष्मण संवत् का आरम्भ होता है । किन्तु १११९ वृ० में स० सं० आरम्भ होता है—यह मई मान्यता है । इस मई मान्यता के अनुसार ज्ञात होता है कि पक्षधर ने वृ० १४६४ में यह पुस्तक लिखी है । क्योंकि १११९ संवत् के साथ १४५५ संवत् को जोड़ने में १४६४ होता है । बुढ़ाबस्था में स्वयं पुस्तक लेखन का परिष्कृत स्वीकार का अनुमान लगाना अनावश्यक है । संभव है कि पाठावस्था में ही स्पष्टान्तर से लिखकर इस पुस्तक को लाये हों ।

जब पक्षधर मिश्र युवक ही थे तबछुर मिश्र तथा निबन्धकार स्मार्त वाचस्पति मिथिला के बुद्ध विद्वानों में गिने जाते थे । मैथिल विद्वत्पुत्र इसकी स्वीकृति के साथ एक प्राचीन पद्य भी पढ़ते हैं—

—'तबछुरवाचस्पतौ तबछुरवाचस्पतिसहपौ । पक्षधरप्रतिपक्षौ लक्ष्मीभूतौ न कुत्रापि' ।

किन्तु पक्षधर मिश्र के छात्र सोदरपुर निवासी मैथिल नैयायिक रुचिदत्त ने उद्घटनाचार्य की किरणावली मिथिलाधर में लिखी थी जो पुस्तक काशी के सरस्वती भवन में विद्यमान है । उसके अन्त में लिखे गये पद्यों से ज्ञात होता है कि रुचिदत्त ने १८६ स० सं० में (वृ० १५०५ में) यह पुस्तक लिखी थी ।'

१. उस पुस्तक के अन्त में लिखा है—'वाणैर्वैद्युतैः सद्यम्भुनयनैः संख्यो-
द्वते हायने । श्रीमद्गीडमहीशुभो गुरुदिने मार्गे च पथे खिते । बह्मपां
सामरावतीमधिवसन् या भूमिदेवालयः । श्रीमत्पक्षधरः सुपुस्तकमिदं
शुद्धं व्यपेक्षीद् द्रुतम्' संमुनयन = १ । वेद = ४ । बाण = ५ । १४५ स०
सं० । इस विषय के विवरण के लिये देखिए सन् १९१० साल की भारतवर्ष
त्रिका (आश्विन संख्या) ।

२. उक्त पुस्तक के अन्त में लिखा है—

'रसबभ्रुदरनेने चैत्रके सुकलपते ।

प्रतिपदि बुधवारो वरसरे लाडमणे च ॥

मुझे ऐसा लगता है कि रघुनाथ शिरोमणि के गुरु आशोक व्याख्या-
कार पक्षधर मिश्र सृ० पञ्चदश शतक में ही भारतभर में प्रसिद्ध हो गये
थे। मेरा इसमें शेषमात्र भी विश्वास नहीं है कि गङ्गेश उपाध्याय के पौत्र
यज्ञपति उपाध्याय की शिष्य परम्परा में पक्षधर मिश्र भी आते हैं।
यह कल्पना भी नहीं की जा सकती है कि इस पक्षधर से भिन्न व्यक्ति आशोक
का रचयिता है। इस पक्षधर की अपेक्षा उक्त व्याख्याकार को पूर्ववर्ती होना
चाहिये या' क्योंकि यह निरप्रसिद्ध है कि रघुनाथ शिरामणि के गुरु पक्षधर
मिश्र ने ही तत्त्वचिन्तामणि की आत्मिक व्याख्या लिखी। पश्चात् नदिया के
मधुरानाथ तर्कवागीश आदि विद्वानों ने उस आत्मिक की व्याख्या लिखी।
सिद्धान्तनक्षत्रण इत्यादि के—'यो यदीय कल्प' की व्याख्या में जगदीश
तर्कालङ्कार ने पक्षधर मिश्र के नाम का उल्लेख किया है और अपनी उक्ति के

विशुद्धबुधविनोद भावयन्तीं सुपुस्तो-

मल्लिखपलपाणि श्रीरुचि श्रीसमेताम् ॥

हरनेत्र = ३, वसु = ८ रस = ६, ३८६ ल० स० ११०५ सृ०। किसी
विद्वान् ने उच्यिष्यत इति किसी पुस्तक का लिपिकाल १३७० सृ० माना है
तथा पक्षधर मिश्र को इनका पूर्ववर्ती कहा है। किन्तु हरिमिश्र के भतीजा
तथा छात्र पक्षधर मिश्र सृ० पञ्चदश शतक से पूर्ववर्ती रहे होंगे—इसमें
मेरा विश्वास नहीं है।

१ मम पूज्यगुरु धन्वद्रकाम्ब तर्कालङ्कार महाशय ने न्यायकुसुमा-
ञ्जलि की भूमिका में इस तरह की कपटना की है। क्योंकि सुप्रसिद्ध इतिहासकार
राजेन्द्रनाथ मिश्र महाशय द्वारा सङ्गृहीत पक्षधर मिश्र की प्रत्यक्षाशोक
व्याख्या की एक पुस्तक का लिपिकाल १५९ ल० स० है। किन्तु मैंने सुना
है कि उपर्युक्त पुस्तक के अन्त भाग में लिखा है—'शुभमस्तु श्रीस्तु शकाब्द।
ल० स १५०९। ल० स० बाद में लिखे जाने से इस अंश को अशुभम कहकर
मिश्र महाशय ने उस स्थान से ग्रन्थ हटा दिया है और निर्णय कर दिया है
कि १५९ ल० स० ही उक्त पुस्तक का लिपिकाल है। किन्तु इस स्थिति में
प्रश्न होता है कि लेखक यहाँ पहले शकाब्द क्या लिखता है। यहाँ किसी ही अंश
में उनका भ्रम मानने पर यह भी कहना होगा कि सख्या अर्थ में ही उन्होंने
ल० स० लिखा है। मुझे ऐसा लगता है कि लेखक ने शकाब्द लिखकर पश्चात्
संशयन सबत् लिखने के लिये ल० स० लिखा होगा किन्तु इसका सख्याद्ध स्मरण
नहीं होने से उक्त शकाब्द की सख्या ही लिख दी १५०९।

समर्पण के लिये आदरपूर्वक उनकी आलोक व्याख्या के सन्दर्भ विधेय का उद्यरण भी दिया है। आलोक व्याख्याकार पक्षधर ने अपने बाबा-हरि मिश्र से शास्त्रों का अध्ययन किया है—इसका प्रतिपादन उक्त व्याख्या के आरम्भ में ही है। मिथिला के महाकवि विद्यापतिठाकुर ने आदि भाग में हरि मिश्र से ही पढ़ा है—मिथिला में यह प्रवाद चिरकाल से आ रहा है। यही पक्षधर जब मुक्त थे एकदिन बृद्ध विद्यापति के घर में अतिथि रूप में पहुँचे थे। पक्षधर मिश्र जिस समय में तत्त्वचिन्तामणि की आलोक व्याख्या करते थे उस समय में भी उनको विभिन्न लेखकों द्वारा लिखित होने से उस तत्त्व-चिन्तामणि के पाठ-भेद मिलते थे। इन्होंने प्रत्यक्ष खण्ड के कितने स्थलों में पाठ-भेद का उल्लेख करके उन भेदों को कल्पित तथा असांप्रदायिक कहकर उपेक्षा की है।^१ किन्तु गङ्गेश्वर के चौथे यज्ञपति उपाध्याय के समय में तत्त्व-चिन्तामणि की किसी भी पुस्तक में इस तरह पाठभेद नहीं रहा है। पक्षधर मिश्र व्याख्या लिखते समय यज्ञपति के घर में यदि आदर्श पुस्तक पा सकते तो अन्य पुस्तकों को नहीं देखते। और यज्ञपति यदि उनके पास रहते तो वे अवश्य ही इसका उल्लेख करते। किन्तु वे अपनी व्याख्या के आरम्भ में लिखते हैं—‘अधीत्य जगदेवेन हरिमिथात् पितृव्यतः’। इससे यह भी प्रमाणित होता है कि पक्षधर ने यज्ञपति के परवर्ती अपने बाबा हरिमिश्र से पढ़ा था तथा खु० पञ्चदश शतक के चतुर्थ भाग में अध्यापन एवं ग्रन्थ निर्माण किया। मेरी धारणा भी ऐसी ही है। गङ्गेश्वर उपाध्याय ने खु० नवोदय शतक के अन्तिम

१ प्रवाद है कि एक दिन दुर्बल शरीर पक्षधर मिश्र धूमते-धामते विद्यापति के गाँव में उनकी विशाल अतिथिशाला में एक कोने में कुपचाप बैठ गये। जब महाकवि विद्यापति अतिथियों को देखने के लिये आए, इनको देखकर कहते हैं—‘प्राप्नुो गुणवत् कोणे सुखमस्वाप्नोपलभ्यसे’। कोने में घूम की तरह स्थित इस अतिथि को बहुत सुख रहने के कारण मैं देख नहीं पाता हूँ। इस पर पक्षधर मिश्र कहते हैं—‘नहि स्मृतधियः पुंसः सूक्ष्मे दृष्टिः प्रजापते’ स्मृजनुद्धि पुंसो को सुखम पदार्थ नहीं दीखता है। उसी दान में विद्यापति ने इनको पहचान लिया तथा आदरपूर्वक इनका आतिथ्य संपादित किया।

२ पक्षधर मिश्र आलोक व्याख्या में किसी स्थल में लिखते हैं—‘अचिन्तु (पुस्तके) आवश्यकरादिस्थानन्तरम् अन्यथाऽनुरवपते ... ननु इति पर्यन्तं ग्रन्थ लिखनम्, अथै लघुवाच्य इत्यनन्तरम् ‘न’ चामलोपरच हरयने। तस्य कल्पितमसांप्रदायिकमित्युपेक्षितम्’।—तत्त्वचिन्तामणि प्रत्यक्ष खण्ड, मनोऽनुरववाद की आलोक व्याख्या (सोसाइटी संस्करण ७६९ पृ०)

भाग मे तत्त्वचिन्तामणि की रचना की और इसके पचास साल बाद उनके पौत्र यक्षपति उपाध्याय ने इसकी व्याख्या लिखी—ऐसा ही प्रतीत होता है ।

यही यह कहना आवश्यक है कि कितने व्यक्तियों ने वासुदेव सार्वभौम को पक्षधरमिश्र का शिष्य कहा है । किन्तु बहुत प्राचीन नैमायिक के मुख से सुना है कि वासुदेव पक्षधर के सहपाठी रहे हैं । यह समुचित एवं संभव भी लगता है । वासुदेव सार्वभौम नदिया म श्री चैतन्यदेव के जन्म से पहले (१४८६ ख० मे) अध्यापन करते थे । गौडाचार्य सार्वभौम प्रसिद्ध पण्डित होकर पश्चात् उड़ीसा के राजा गजपति प्रतापरुद्र के सभापाठन हुए । इन्होंने पक्षधर की छात्रावस्था मे (ख० १४८६ दश शतक के तृतीय भाग मे) मिथिला मे अध्यापन किया होगा । नदिया मे जब ये अध्यापन कर रहे थे उस समय में स्मार्त रघुनन्दन का जन्म नहीं हुआ था । श्री चैतन्यदेव को भी इन्होंने नदिया मे नहीं देखा था । अतएव यह निष्कर्ष है कि श्रीचैतन्य, रघुनाथ तथा रघुनन्दन वासुदेव सार्वभौम के विद्यालय में सहश्राम्यो रहे हैं । यह मान्यता विद्वानों को प्राप्त नहीं है ।^१

वासुदेव सार्वभौम ने मिथिला के नव्यन्याय के मूलग्रन्थ तत्त्वचिन्तामणि की व्याख्या लिखी है । इस व्याख्या के किसी जग की सङ्गित पुस्तक कार्यों के सरस्वतीभवन में सुरक्षित है ।^२

१ श्री चैतन्यदेव के सहश्राम्यो मुरारिगुप्त भी अपनी करखा म श्री चैतन्यदेव के अध्यापकों का नाम कहते हुए वासुदेवसार्वभौम की खर्चा नहीं करते हैं । वे लिखते हैं—‘ततः पण्डित स पुनः श्रीमान् विष्णुपण्डितः । सुदर्शनात् पण्डितान्च श्रीगङ्गादासपण्डितः’ । १ । १ । १ । श्रीचैतन्यदेव ने बाद मे किसी अन्य से भ्यामशास्त्र पढ़ा एवं इसकी व्याख्या भी लिखी—इसमें कुछ भी प्रमाण नहीं मिलता है । इस विषय मे रघुनन्दन तथा रघुनाथ के सम्बन्ध मे पहले ही मैंने जय निबन्ध मे सविस्तर आलोचना की है । (भारतवर्ष १३४६ पौष, माघ तथा फाल्गुन सख्या देखिए ।)

२ सरस्वती भवन की पुस्तक—सूची मे इस पुस्तक का नाम सारावली लिखा गया है । इस पुस्तक की वर्तमान सख्या न्यायवैशेषिक २८० है । इस पुस्तक के पत्र मे लिखा है —‘सार्व० टी०’ तथा ‘चि० सा०’ दुगली कालेज के संस्कृतविभाग के अध्यापक श्रीयुग दिनेशचन्द्र भट्टाचार्य एम० ए० महाशय ने उगे स्वयं देखकर मुपजे कहा था कि सार्व० टी० ही नहीं समझ कर किसी ने उसका नाम सारावली लिख दिया । किन्तु उसका यथार्थ अर्थ है सार्वभौमकृत

रघुनाथ शिरोमणि ने अपनी क्षीयति व्याख्या में स्वर्णविशेष में चासुदेव सार्वभौम की व्याख्याओं को तथा उनके सिद्धान्तों को उठाया है एवं समुक्ति सङ्गठन भी किया है। इसी से विदित होता है कि इन्होंने नदिया में पहले चासुदेव सार्वभौम से पढ़ा और पश्चात् दीक्षिणी की रचना की। अतएव यह निर्णय हुआ कि रघुनाथ सार्वभौम से पूर्ववर्ती नहीं हैं।

रघुनाथ शिरोमणि ने मैथिल विद्वान् शङ्करमिश्र आदि की व्याख्याओं का सङ्गठन किया है। वैशेषिक दर्शन के उपस्कार में मत्पन्ताभाव की स्वरूपव्याख्या में विभिन्न मतों का समर्पण करते हुए शङ्करमिश्र ने रघुनाथ शिरोमणि की किसी मान्यता को नहीं उठाया है न कुछ बालोचना की है। इसी से अनुमान किया जा सकता है कि शङ्करमिश्र के बाद ही रघुनाथ शिरोमणि न ग्रन्थों की रचना की। शङ्करमिश्र मिथिला के स्मृतिनिबन्धकार द्वितीय बाबुरूपतिमिश्र के समसामयिक रहे हैं। इन्होंने ख० पञ्चदश शतक के मध्यभाग में ग्रन्थों का निर्माण किया है। इनके मेहररत्नसङ्घ का लिपिकाल १५१९ सवत् (ख० १४६२) है। वह पुस्तक आज जम्बू प्रान्त में विद्यमान है। स्मार्त बाबुरूपतिमिश्र ने मिथिलानरेश भैरवेन्द्र देव की धर्म-पत्नी की आज्ञा से द्वैतनिर्णय नामक स्मृति निबन्ध का प्रणयन किया। इस ग्रन्थ के आरम्भ में लिखा है—‘योभैरवेन्द्रधरणीपतिधर्मपत्नी, राजा-धिराजपुरुषोत्तमदेवमाता’। इस नरेश का राज्यकाल ख० १४४० से १४७५ पर्यन्त था। इसके लिये देखिए १९१५ ख्रिष्टाब्द में प्रकाशित बेङ्गाल एशियाटिक सोसाइटी की पत्रिका, गवेषक विद्वान् रामबहादुर मनमोहन चन्द्रवर्ती महाशय का निबन्ध।

कहने का अभिप्राय यह है कि रघुनाथ शिरोमणि ने ख० पञ्चदश शतक के अन्तिम दशवर्ष में मिथिला जाकर पञ्चदश मिश्र आदि विद्वानों से साक्षात् किया तथा मिथिला की तारकालिक परीक्षा में उत्तीर्णता प्राप्त की। मिथिला में ही इन्हें तात्त्विक शिरोमणि की पदवी प्राप्त हुई। इसके बाद इन्होंने तत्त्व-

टीका। तथा ‘चि० छा०’ का अर्थ है चिन्तामणि की सार्वभौमकृत टीका। किन्तु अनुमान चिन्तामणि के व्याप्तिवाद में सिद्ध्यव्याप्तिवाद को दोषिणी में सार्वभौम मत के सङ्गठन के लिये रघुनाथशिरोमणि ने जिस छन्दर्भ का उद्धरण दिया है वह उक्त साराधकरी में मिलता है। दोषिणी के प्राचीन व्याख्याकार रघुनाथ बिद्यालङ्कार ने भी उस स्थल में लिखा है—‘ननु साध्मसामानाधिकरण्याभावस्तदन्विष्यरणरवमित्येव सार्वभौमोक्त विमित्युपेक्षितमिति चेत्—‘एतेनेति’। (देखिए धरस्वती भवन, बाघी की ४५५ संख्या की पुस्तक।)

चिन्तामणि की दीधितिव्याख्या का तथा अन्यान्य विभिन्न ग्रन्थों का क्रमशः प्रणयन किया' ।

रघुनाथशिरोमणि ने स्मृतिशास्त्र में भी मलमास विषयक 'मलिम्लुच-धिवेक' नामक ग्रन्थ का निर्माण किया । उसे देखने से विदित होता है कि इन्होंने मलमास से संबद्ध विभिन्न पुस्तकों का अध्ययन किया था । यह ग्रन्थ भी उनके अध्याधारण पाण्डित्य का पारिचायक रहा है । इसमें इन्होंने विभिन्न स्मृतिकारों की मान्यताओं का प्रतिवाद किया है । किन्तु सू० योद्धश घटक के पर भाग में उसी नदिया में स्मार्त रघुनन्दन ने अपनी मलमासतत्त्व नामक पुस्तक में मलमास का उल्लेख करते हुए शिरोमणि के मत का विचारपूर्वक प्रतिवाद कर दिया है' ।

नदिया में नव्यन्यायका नययुग

रघुनाथ शिरोमणि ने पहले नदिया में नव्यन्याय के स्वप्रणीत ग्रन्थों की प्रतिष्ठा की और पश्चात् क्रमशः भारत के प्रत्येक प्रान्त में उसकी प्रतिष्ठा

१. तत्त्वचिन्तामणि के आरम्भ में मञ्जुलवाद की दीधिति नहीं मिलती है । प्रामाण्यवाद से दीधिति मिलती है । किन्तु वह बहुत सक्षिप्त है । वही प्रामाण्यवाद-दीधिति में आरम्भ में ही रघुनाथ शिरोमणि ने लिखा है—'समेततः श्रीरघुनाथनामा चिन्तामणेर्दीधितिमातनोति' अनुमान चिन्तामणि की दीधिति के आरम्भ में इन्होंने लिखा है—'दीधितिमभिचिन्तामणि वनु-ते तार्किकशिरोमणि श्रीमान्' । शब्द चिन्तामणि की दीधिति हमने नहीं देखी है । पश्चात् इसका प्रकाशन हुआ है । (इसके लिये देखिए चौखम्बा संस्कृत विरीज से प्रकाशित 'साध्वारिधि' ।)

२. रघुनाथ शिरोमणि का यह ग्रन्थ अन्यत्र कहीं नहीं उपलब्ध है । विभिन्न ग्रन्थों के प्रणेता मम० कृष्णनाथ न्यायपञ्चानन महाशय के घर में केवल मिलता है । कितने दिनों के बाद ही हमने यह ग्रन्थ देखा है । इसके आदि में रघुनाथ की अन्य पुस्तक की तरह—'ओं नमः सर्वभूतानि' इत्यादि श्लोक ही लिखा है । और अन्त में—'इति भट्टाचार्य शिरोमणि विरचितो मलिम्लुचधिवेकः समाप्तः' । रघुनन्दन श्रुत मलमासतत्त्व की व्याख्या में मम० कृष्णनाथ न्यायपञ्चानन महाशय ने शिरोमणि के मलिम्लुच धिवेक से सन्दर्भ ठठाकर व्याख्या की है । किन्तु यहाँ इन्होंने भी स्पष्ट कहा है कि पूर्व-वर्ती व्याख्याकार सान्तिपुर निवासी राधा मोहन गोस्वामी ने भी शिरोमणि का यह ग्रन्थ नहीं देखा था । (देखिए— इसी व्याख्या का द्वितीय खण्ड १८, १९, २० तथा ३२१ पृ०) ।

बढ़ती गई। इनकी व्याख्याओं को नहीं पढ़कर कोई नैयायिक ही नहीं हो सकता था—इस तरह की प्रतिष्ठा उनके ग्रन्थों की हुई। उसी समय से उनके ग्रन्थों का पठन-पाठन सर्वत्र ही भारत में चलता आ रहा है। सृ० सप्तदश शतक में मध्यवर्ती मैलिङ्गदेश के प्रसिद्ध विद्वान् पण्डितराज जगन्नाथ ने अपने रसगङ्गा-धर में उपमा जलद्वार का विचार करते समय लिखा है—‘इत्यमेव धारणा-वाद शिरोमणि व्याख्यातृभिरपि तथैव सिद्धान्तवमिति चेत्’। इस स्थल में रघुनाथ शिरोमणि का आख्यान शक्तिवाग् नामक ग्रन्थ ही धारणावाद शिरोमणिनाम से कहा गया है। इसी से प्रतीत होता है कि पण्डितराज जगन्नाथ ने भी शिरोमणि के इस ग्रन्थ का तथा इसकी व्याख्या का अभ्यसन किया था। इससे यह भी ज्ञात होता है कि इसके पहले से ही रघुनाथ शिरोमणि-वृत्त नभ्यन्याय का ग्रन्थ प्रत्येक प्रान्त में शिरोमणि नाम से प्रसिद्ध हो चुका था। आजकल भी प्रत्येक प्रान्त में उनके ग्रन्थ शिरोमणि नाम से प्रचलित हैं। रघुनाथ शिरोमणि के ग्रन्थ तथा नदिया के विद्वानों द्वारा की गई उनकी टीकाओं के प्रभाव से मिथिला से भी कितने छात्र नभ्यन्याय पढ़ने के लिये नदिया आते थे। सृ० सप्तदश शतक में मिथिला में महानैयायिक गोकुलनाथ उपाध्याय ने उक्त दीधिति की ‘दीधिति विद्योत’ नामक ससिद्ध व्याख्या लिखी है। नदिया में नभ्यन्याय के प्रसिद्ध हो जाने पर भारत के प्रत्येक प्रान्त के विद्वान् नदिया को ही नभ्यन्याय का गुरुस्थान तथा विद्यापीठ मानते आए हैं एवं उस स्थान को बहुत सम्मान की दृष्टि से देखते हैं।

रघुनाथशिरोमणि की दीधिति के प्रसिद्ध व्याख्याकार

रघुनाथ शिरोमणि के छात्र रामकृष्ण भट्टाचार्य चक्रवर्ती ने सबसे पहले दीधिति की ससिद्ध व्याख्या की। इन्होंने गुणदीधिति व्याख्या के पहले अन्तिम श्लोक के अन्त में कहा है—‘अत्र शिरोमणिगुरोरिह रामकृष्ण’। प्रत्यक्षचिन्तामणिदीधिति की व्याख्या में इन्होंने लिखा है—‘श्री रामकृष्णो व्याचष्टे प्रत्यक्षमणिदीधितिम्’। इसके बाद रघुनाथ विद्यालङ्कार, छन्दमाला सार्वभौम और श्रीरामनर्कालङ्कार ने संक्षेप में दीधिति की व्याख्या की है। पर्याप्त मथुरानाथ तर्कवागीश, मयानन्द सिद्धान्तवागीश, जगदीश तर्कालङ्कार एवं गदाधर भट्टाचार्य आदि दीधिति के प्रसिद्ध व्याख्याकार हुए। इन लोगों के विषय में विभिन्न व्यक्ति विभिन्न दन्तकथाओं का उपस्थापन करते हैं। नयदीपमहिमा प्रणीत ग्रन्थों में किन्हीं दन्तकथाएँ इन लोगों से उबर गई हैं किन्तु सब निष्प्रमाण हैं। शब्दकल्पद्रुम में व्यास शब्द के विवरण में शिरोमणि के छात्र मथुरानाथ, उनके छात्र मयानन्द और उनके छात्र

जगदीश ये—ऐसा कहा गया है । क्योंकि उस समय में पण्डितगण प्रवाद को आधार मानकर इस तरह की बातों में विश्वास करते थे । किन्तु इसके साधक साधक पुक्ति को नहीं विचारकर केवल प्रवाद को प्रमाण मानकर ग्रहण करना उचित नहीं है । यहाँ प्रश्न होता है कि इसमें क्या प्रमाण है कि चिन्तामणि के रहस्यव्याख्याकार मथुरानाथ शिरोमणि के छात्र थे ? इसके उत्तर में कहना है कि पहले नैयामिक गण इतना ही कहने में कि मथुरानाथ ने पक्षता की रहस्यव्याख्या में—‘भट्टाचार्यास्तु कहकर शिरोमणि की व्याख्या का ही उल्लेख किया है । किन्तु इससे यह तो प्रमाणित नहीं होता है कि गुप्त अर्थ में ही उन्होंने ‘भट्टाचार्य’शब्द का प्रयोग किया है । क्योंकि विभिन्न स्थलों में इन्होंने अपने गुरु के सिद्धान्तों का प्रतिपादन करते हुए—‘गुरुचरणास्तु’ तथा ‘उपाध्यायास्तु’ लिखा है । इन्होंने शिरोमणि की व्याख्या का उद्धरण देते हुए—‘दीधिति कृतस्तु’ तथा ‘दीधित्यनुयायिनस्तु’ यह भी लिखा है । इन्होंने शिरोमणि की दीधिति की व्याख्या करते हुए कितने स्थलों में संदर्भ विशेष का अर्थ स्पष्ट करने के लिये ‘अपर’ का मत भी उठाया है और वही ‘गुरुचरणास्तु’ कहकर अपने गुरु की मान्यता का भी प्रतिपादन किया है^१ । इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि इन्होंने शिरोमणि से नहीं पढ़ा है । क्योंकि शिरोमणि ॥ यदि दीधिति के मर्मों को जाने रहते तो उस विषय में अपर एक गुरुचरण के मतों को नहीं कहना पड़ता ।

यहाँ यह देखना भी आवश्यक है कि मथुरानाथ ने शिरोमणि के ग्रन्थों की व्याख्या करते समय कितने स्थलों में पाठभेद का विचार किया है । विभिन्न स्थलों में कितने पाठों को उठाकर स्पष्ट अस्पष्ट कह दिया है ।^२

१. मङ्गलवाद की रहस्य व्याख्या में (सोप्राइटी संस्करण पृ० १७ में) ‘उपाध्यायास्तु’ । पश्चात् प्रामाण्यवाद की रहस्य व्याख्या में (ऐ० पृ० ११५ में) ‘दीधिति कृतस्तु अगत् पदं तदानीं सखार विशिष्टात्मपरम्’ । प्रामाण्यवाद सिद्धान्त की रहस्य व्याख्या में (ऐ० पृ० २२७ में) ‘दीधित्यनुयायिनस्तु । ‘भट्टाचार्यास्तुतदसत्’ (ऐ० पृ० २१५ में) देखिए ।

२. व्याप्ति सिद्धान्त लक्षण की दीधिति व्याख्या में मथुरानाथ ने एक स्थान में लिखा है—‘केचित्तु उक्तफक्किवैव दीधितिकृता सिद्धान्तोक्ता । तथा च तदग्रन्थस्यायमर्थः’ इत्यादि । इसके बाद ‘गुरुचरणास्तु’ इत्यादि संदर्भ से शिरोमणि की तात्पर्य व्याख्या करते हुए अपने गुरु के मत को भी उठाया है ।

३. शिरोमणिकृत आद्ययानशक्तिवाद की व्याख्या में मथुरानाथ ने

किन्तु ये यदि शिरोमणि से पढ़े होते तो उनके ग्रन्थों का पाठभेद इन्हें क्यों देखना पड़ता । यह भी आवश्यक है कि किसी लेखक के दोष से किसी पुस्तक में यदि पाठ में विकार आया हो तो उसका उल्लेख मथुरानाथ को अवश्य करना चाहिए किन्तु उन्होंने कहीं किया नहीं है । और इसका विचार सर्वथा आवश्यक है ।

मथुरानाथ के पिता श्रीराम तर्कालङ्कार ने उद्यनाचार्य के आत्म-तत्त्वविवेक की रघुनाथ शिरोमणि कृत व्याख्या की व्याख्या लिखी है । उसके आदि में लिखा है—‘इदि इत्या च निमित्तं सार्वभौमस्य छद्मः’ । यहाँ यह विचारणीय है कि इन्होंने किस सार्वभौम के वचन को स्मरण करके उक्त व्याख्या का प्रणयन किया । इन्होंने—‘गुरुचरणास्तु’ तथा ‘केचित्तु’ इत्यादि छन्दर्भ से रघुनाथ शिरोमणि की उक्तिविशेष को स्पष्ट करते हुए अपने गुरु तथा अन्य व्यक्तियों की मान्यताएँ उठाई हैं । (देखिए, काशी चौखम्बा से प्रकाशित उक्त पुस्तक का २४ तथा ८१ पृ०) । इससे यही विदित होता है कि श्रीराम तर्कालङ्कार शिरोमणि के शिष्य नहीं थे । किन्तु दीधिति के अभ्यापक किसी सार्वभौम के छात्र हैं । श्रीराम के पिता भी न्यायशास्त्र में पारङ्गुत विद्वान् थे । किन्तु उनका नाम एवं उपाधि आज तक ज्ञात नहीं हो सकी है । किरणावली की रहस्य व्याख्या के प्रथम भाग में मथुरानाथ ने बहुत स्थलों में अपने पितामह की मान्यता को कहते हुए लिखा है—‘इत्यस्मत्-पितामहचरणाः’ ।

भवानन्द सिद्धान्तवागीश मथुरानाथ तर्कवागीश के छात्र थे—इसका प्रमाण नहीं मिलता है । किन्तु किसी का यह भी कहना है कि भवानन्द ने मथुरानाथ से पहले ही दीधिति की व्याख्या का प्रणयन किया । जो भी हो, मैंने सुना है कि उनकी व्याख्या बङ्गाल में प्रचलित नहीं हुई किन्तु पश्चात् महाराष्ट्र आदि प्रांतों में उसका प्रचलन हुआ था । महाराष्ट्र का नैयायिक महादेव पुन्तामकर ने भवानन्द की कृत व्याख्या की दो व्याख्याएँ सर्वोप-कारिणी तथा भवानन्दी प्रकाश लिखी हैं । इनमें एक व्याख्या छोटी है और दूसरी बड़ी । इन्होंने भवानन्द का शिष्य नहीं होने पर भी उन के प्रति असाधारण भक्ति दिखाई है ।

लिखा है—‘ज्ञानातीत्यस्य पूर्वम् गच्छतीति पाठः प्रायादिकः । अविच्छानमात्र-पदसंबन्धितो च पाठः । जानातीत्यस्य पूर्वम् गच्छतीत्यपि पाठः’ । (चौधरीटी संस्करण ८८ पृ०) पश्चात् त्रियाविशकारणस्येतिपाठः इत्यादि । (ऐ० १०० ८९६) पुनः बाद में श्री—‘पाठस्तु प्रायादिकः’ (ऐ० पृ० ९२०) इसी तरह मथुरानाथ के अन्य ग्रन्थों में भी पाठभेद का निर्देश मिलता है ।

मधुसूदनवाचस्पति भवानन्द सिद्धान्तवागीश के पुत्र हैं—यह कथा 'नवद्वीप महिमा' में लिखी है। किन्तु इसमें किसी प्रमाण का उद्धरण नहीं दिया गया है। 'मिथिलाया समायाते मधुसूदन वाकपती' इत्यादि उद्धृत श्लोक भी यहाँ प्रमाण नहीं होता है। भक्तिरत्नाकर में नरहरिचक्रवर्ती लिखते हैं कि काशी में श्रीजीव गोस्वामी के अध्यापक मधुसूदन वाचस्पति नामक व्यक्ति थे। किन्तु यह मधुसूदन अद्वैतसिद्धि के रचयिता मधुसूदन सरस्वती से भिन्न हैं। यह भवानन्द सिद्धान्तवागीश के भी पुत्र नहीं हैं। भवानन्द के कारकचक्र ग्रन्थ के प्रथम व्याख्याकार हरराम तर्कवागीश उनके पौत्र हैं। उनकी उक्त व्याख्या के अन्त में देखा जाता है—'पितामहकृत-कारकाद्यर्थनिर्णय टिप्पणी समाप्ता'।

मधुरामाथ तर्कवागीश की तरह भवानन्द सिद्धान्तवागीश ने भी खू० पौडरा एतक में नदिया में अध्यापन एवं ग्रन्थों का प्रणयन किया। गुप्तपल्ली (गुप्तिपाड़ा) के निवासी एतावधान राघवेन्द्र भट्टाचार्य ने इन्हींसे न्यायशास्त्र का अध्ययन किया था। इनके पुत्र चिरञ्जीव शर्मा ने विद्वन्मोदतरङ्गिणी ग्रन्थ में अपने पिता के परिचय वर्णन में लिखा है—'अधीयान मुद्दिश्यवाध्यापकाय भवानन्द सिद्धान्तवागीश ऊचे। अय कोऽपि-देव इति'। भवानन्द सिद्धान्तवागीश ने अपने शिष्य राघवेन्द्र की विलक्षण कविरस वक्ति एवं असाधारण प्रतिभा से आश्चर्यचकित होकर कहा है—यह छात्र मानव नहीं देवता है। चिरञ्जीवशर्मा ने अपने पिता के एतावधान नाम का अर्थ करते हुए कहा है कि किसी समय में एक ही व्यक्तियों द्वारा विभिन्न पद्यों के पाठ होनेपर राघवेन्द्र प्रत्येक श्लोक से एक एक शब्द को लेकर वीमल ही पद्य की रचना करते थे। इसी से उनका नाम एतावधान भट्टाचार्य प्रसिद्ध हुआ। चिरञ्जीवशर्मा ने अन्य ग्रन्थों में भी अपने पिता के परिचय में कहा है—'भट्टाचार्य एतावधान इति यो गौडोद्भवोऽभूत् कवि'। ये एतावधानराघवेन्द्रमहर्ष्याचार्य अनेक शास्त्रों के विद्वान् थे। इन्होंने मन्त्रार्थदीप पुस्तक का प्रणयन किया है। एवं कालतरु के विषय में 'रामप्रकाश' नामक स्मृति निबन्ध की भी रचना की है। इसमें लेख मात्र भी छन्देह नहीं है कि ये भवानन्दसिद्धान्तवागीश के छात्र रहे हैं'।

१. राघवेन्द्र भट्टाचार्य ने आगरा के समीप के राजा छुपाराम का आश्रय पाकर रामप्रकाश ग्रन्थ का निर्माण किया। इसी छुपाराम के पुत्र राजा गोवर्द्धन हुए और गोवर्द्धन के पुत्र यशवन्तसिंह हुए। चिरञ्जीवशर्मा ने यशवन्त सिंह को संस्कृत छन्द की शिक्षा देने के लिये शिष्य में तथा सरलरूप

यह मेरी समझ में नहीं आ रहा है कि नरिदा के कुछ परिश्रमन अगदीश वर्तमान को भगवान् विद्वान्काशी का छात्र क्यों कहते हैं। अगदीश ने स्वयं अपनी माषिमयूख व्याख्या के मञ्जुसाधन में लिखा है—‘श्रीशार्वभौम गुरुः परमेश्वरः’। न्यायादर्श ग्रन्थ में आरम्भ में भी इन्होंने लिखा है—‘श्रीशार्वभौम गुरुः परमेश्वरः’। न्यायमिदानिमञ्जरी के रचयिता मुनिविद्वान् न्यायिक ज्ञानकीनाथ बुधमणि के पुत्र स्वयं प्रसिद्ध राममद्र शार्वभौम को ही अगदीश का गुरु मानता होगा। यही शार्वभौम छद्म से अगदीश को विवरित है—ऐसा मुझे लगता है। शम्भुशक्तिप्रकाशिका में (१३वीं कारिका के विवरण में) अगदीश ने लिखा है—‘इति पुनर्मान-रहस्येऽप्यनुवचनम्’। इसमें स्पष्ट मात्र भी संदेह नहीं है कि वह व्याख्यारहस्य छद्म बुधमणि के पुत्र राममद्र शार्वभौम को रचता है। काशी के सरस्वती भवन में एक पुस्तक के बहुत बड़े विद्यमान हैं।

राममद्र शार्वभौम ने कुसुमाञ्जलि की व्याख्या तथा छिरीमनिहृत पराशरवैवर्तिक्यन की व्याख्या आदि विभिन्न ग्रन्थों का प्रयत्न किया है। पराशरवैवर्तिक्यन की व्याख्या में इन्होंने लिखा है—‘वाङ्मय एवंपरमेश्वर कान्तो बुधमनीदिनमोदरान्नी प्रमथ्य’। पहले एक समय ये किशोरे व्यक्ति

ने कुसुम-वर्णा नामक छन्दोदय का प्रयत्न किया। वहीं इन्होंने मन्वन्त्र ग्रिह को सम्बोधित करके कहा है—‘श्रीशार्वभौमगुरुः परमेश्वरः विमर्शं निष्कृष्ट-शान्ति-प्रदम्’। इस मन्वन्त्र ग्रिह के समय के अनुसार चिरञ्जीवधर्मा इस देश के ‘पद्मश्री मुद्र’ के बहुत पहले ही विरक्त हुए—यही विद्वानों का निर्णय है। अतएव १८४६ सु० विस्मर के ‘छन्दोकारिणित’ पत्र में ग० साहू ने चिरञ्जीवधर्मा की विद्वान्मोदप्रतिष्ठा की का रचनाका १००० मृदुल माना है किन्तु वह सत्य नहीं है।

१ नरिदा में अगदीशतर्कशूरा के घर में मैंने मन्वन्त्रनामनि प्रयत्न मात्र की मयूख व्याख्या की एक पुस्तक देखी है। उसके आरम्भ में ही लिखा है—‘श्रीशार्वभौम गुरुः परमेश्वरः विद्वान्काशी कान्तो, प्रमथ्य’। विनिमित्तः श्रीशार्वभौमविद्वान्काशीकान्तोमयूख’। न्यायादर्श के आरम्भ का दूसरा पद यह है—

‘मन्वन्त्रेऽप्यनुवचनम्’

श्रीशार्वभौमगुरुः परमेश्वरः ।

विद्वान्काशीकान्तोमयूख

विद्वान्काशीकान्तोमयूख ।

इस श्लोक के 'चूडामणि' शब्द से रघुनाथशिरोमणि को लेते थे और राममठ का उनका पुत्र कहते थे। यह राममठों व्याख्या बहुत दिन पहले काशी में मुद्रित हुई थी। उसी संस्करण में एक स्थल पर मुद्रित है—'शब्दमणिदीधिति तात-चरणाः'। 'शब्दमणिदीधिति' रघुनाथशिरोमणि का ही ग्रन्थ है। किन्तु नदिया में इसकी एक प्राचीन पुस्तक सुरक्षित है, जिसमें उक्त स्थल में लिखा है—'शब्दमणिमरीचो तातचरणाः।' वस्तुतः यही प्रकृत पाठ है। न्याय-सिद्धान्तमञ्जरी के प्रणेता ज्ञानकीर्णाय चूडामणि ने भी अपनी रचना के रूप में शब्दमणिमरीचि तथा न्यायनियन्धर्मापिका का उल्लेख किया है। उनके पुत्र राममठ सार्वभौम ने उस स्थल पर पिटृहृत शब्दमणिमरीचि के शब्दों विशेष का उद्धरण देकर लिखा है—'इति तु शब्दमणिमरीचो तात-चरणाः'।

अनेक ग्रन्थों में प्रणेता ज्ञानकीर्णाय चूडामणि के शिष्यसंप्रदायों में बहुत नैयायिक हुए हैं। उनकी न्यायसिद्धान्तमञ्जरी की विभिन्न व्याख्याओं से विदित होता है कि वे अपने समय में नदिया के प्रतिष्ठित विद्वानों में थे। लानाकूल कृष्णनगर के महानैयायिक कणाद तर्कवागीश उक्त चूडामणि के छात्र थे। कणादकृत भाष्यारत्न ग्रन्थ के आरम्भ में लिखा है—'चूडामणिरदाम्भोज' इत्यादि। इन्होंने भी तत्त्वचिन्तामणि की व्याख्या लिखी है। एक समय नैयायिक समाज में इन्हीं की अग्रयण-व्याख्या का अधिक आदर था। इस व्याख्या के कुछ अंश कलकत्ता संस्कृत कालेज के पुस्तकालय में विद्यमान हैं। कहने का अभिप्राय यह है कि प्रसिद्ध व्याख्याकार जगदीश तर्कचिन्तार इसी ज्ञानकीर्णाय चूडामणि के संप्रदाय के थे और इन्हीं के पुत्र राममठ सार्वभौम के शिष्य रहे हैं। अतएव अनुमानदीधिति के हेतुभाष्य विभाग में अमिद्धिदीधिति की व्याख्या करते हुए किसी स्थल पर इन्होंने अथानन्द सिद्धान्तवागीश के संप्रदाय के दीधिति-पाठ की नहीं मानकर लिखा है—'उच्यते इत्यनन्तरम्, अथानन्दसंप्रदायसिद्धि पाठो निश्चये'।

(देखा जायगीनी • काशी विश्वम्भा मित्री प्रकाशन पृ० ११८४।)

नदिया में जगदीश तर्कचिन्तार के घर में मैंने जो वंशतालिका देखी है उसमें जगदीश श्री चैतन्यदेव के स्वपुत्र सनातन मिश्र के परवर्ती होते हैं तथा परम्परा में चौथी पुस्त में आते हैं। सनातन के पिता घटेश्वर मिश्र और पुत्र माधवाचार्य थे। माधवाचार्य के पुत्र यादवचन्द्र विद्यावागीश हुए और उनके पुत्र जगदीश। नदिया में जगन्नाथ मिश्र के पुत्र श्री विश्वम्भर मिश्र (श्री चैतन्यदेव) ने सनातन मिश्र की रचना विष्णु-

प्रिया देवी से विवाह किया था । कुछ वर्षों तक गार्हस्थ्य जीवन में रहकर पश्चात् उन्होंने सृ० १५१० में सन्यास ले लिया । इससे पहले मेरी धारणा थी कि जगदीश सनातन मठ के प्रवीण थे जिन्होंने सृ० १५६० से कुछ पहले या बाद में जन्म लेकर सप्तदश शतक के आरम्भ होते ही ग्रन्थ का प्रणयन आरम्भ किया । किन्तु पश्चात् विदित हुआ कि जगदीश तर्कालङ्कार की रचना—(पितरोमणि की अनुमान दीधिति की व्याख्या) का लिपिकाल १६१० सृ० है ।^१

जगदीश के जीवन काल में ही उनके परम भक्त शिष्य विष्णुशर्मा ने यह पुस्तक लिखी थी । जगदीश सृ० चौदह शतक के अन्त में भी इस व्याख्या का निर्माण कर सकते हैं । यहाँ यह कहना आवश्यक है कि इनसे पहले भी कितने नैयायिकों ने दीधिति की व्याख्याएँ की थीं । पश्चात् उन्होंने गम्भीर विचारपूर्वक उसकी सविस्तर व्याख्या लिखी । अत एव व्याख्या के आरंभ में इन्होंने लिखा है—‘प्राच्यैरनुचितविधिभ्रष्टैः कलुषी कृतोऽप्यधुना । दीधिति-पूतमणिरेव श्रीजगदीशप्रकाशितः स्फुरतु’ तत्त्वचिन्तामणि के उपमानलङ्कार तथा छन्दलङ्कार के आरम्भ में भी यह श्लोक देखा जाता है ।

तत्त्वचिन्तामणि के किसी अंश पर जगदीश के पुत्र रघुनाथ की व्याख्या है । यह व्याख्या मैंने देखी है^२ । उसका लिपिकाल १५८८ एकाब्द है ।

१. कलकत्ता में म० म० हरप्रसाद दासी के घर में यह पुस्तक विद्यमान है । उसके अन्त में लिखित श्लोक का प्रथम चरण यह है—‘द्य-त्रिपुरवैरिहृ-शर परमुसंहये शके’ । द्य का अर्थ = २ हाथ, त्रिपुरवैरिहृ = ३ दिवनेत्र, शर = ५, इन्दु = १ अर्थात् १२३२ एकाब्द । हुगली कालेज के संस्कृत के अध्यापक श्रीमुत्त दिनेशचन्द्र भट्टाचार्य महाशय ने स्वयं इस पुस्तक को देखकर पश्चात् इसके अन्त में लिखित संपूर्ण पद्य तथा पुष्पिका लिखकर मुझे भी भेज दी थी ।

२. नदिया में जगदीश तर्कालङ्कार के घर में निम्नवत् नबम पीढ़ी के श्रीमतीन्द्रनाथ तर्कतीर्थ महाशय ने मुझे यह पुस्तक दिखाई थी । उसके आरम्भ में लिखा है—‘श्रीमठा रघुनाथेन तर्कालङ्कारसुनुना ।

पञ्चतापरमूलस्य निगूढार्थः प्रकाशयते’ ॥

और अन्त में लिखा है—‘इति श्रीरघुनाथशर्मणा विरचितो वाचकैवल्यव्यतिरेकि-मूलटीका समाप्ता’ । श्रीरामचर्मणः स्वाशरमिदम् पुस्तकञ्च २० ज्येष्ठ १५८८ एकाब्दाः’ ॥

उक्त पुस्तक के लिपिकाल (ख० १६६६) में श्रीरघुनाथशर्मा जीवित थे। ऐसा लगता है कि प्रायः उस समय उनके पिता जगदीश तर्कालङ्कार जीवित नहीं थे। किन्तु इस समय में गदाधर भट्टाचार्य की बहुत प्रसिद्धि हो चुकी थी। १०६८ बङ्गाब्द (ख० १६६१) में कृष्णनगर के अधिपति राजा राघव ने गदाधर भट्टाचार्य को 'मालिखोता' गाँव में ३६० बीघा भूमि दान में दी थी। आजकल भी नदिया में गदाधर के वंशज उस भूखण्ड का उपभोग कर रहे हैं। नदिया में इन्हीं के वंशज किसी विद्वान् ने हमसे कहा था कि १००६ बङ्गाब्द में गदाधर का जन्म हुआ था तथा १११० बङ्गाब्द में उनकी मृत्यु हुई थी। यह एक कागज में लिखित उन लोगो के घर में सुरक्षित है। यद्यपि मैं इस कागज को स्वयं देख नहीं पाया किन्तु उनके घर में एक कागज मैंने देखा जिसमें लिखा था कि गदाधर के प्रपौत्र कृष्णकान्त की मृत्यु १२१६ बङ्गाब्द में हुई।

मैंने सुना है कि म. म. चतोपचन्द्र विद्याभूषण महाशय ने अपनी पुस्तक *History of Indian Logic* में लिखा है कि गदाधर भट्टाचार्य प्रणीत व्युत्पत्तिवाद का रचनाकाल ख० २६२५ है। किन्तु जगदीश तर्कालङ्कार की शब्दशक्तिप्रकाशिका के बाद ही व्युत्पत्तिवाद की रचना हुई होगी—ऐसी मेरी धारणा है। इसमें मेरा विश्वास नहीं है कि गदाधर १६२५ ख० से पहले दीधिति की व्याख्या का तथा छद्मसङ्ग के स्वतन्त्र ग्रन्थ व्युत्पत्तिवाद का प्रणयन किये होंगे। ये ख० सप्तदश शतक पर्यन्त जीवित थे। गदाधर के कुछ प्रपौत्र श्रीराम शिरोमणि नदिया में प्रतिष्ठित नैयायिकों में थे। ६ फाल्गुन १२९० बङ्गाब्द में कलकत्ता के काशीपुर में महाइल के जमींदार रामरत्न राय के घर में इन्होंने ग्यायशास्त्र का जो विचार किया था वह विचारवार्ता १८५४ ख० में १८ फरवरी को संवादभास्कर पत्रिका में प्रकाशित हुई थी। उस समय श्रीराम शिरोमणि का वय लगभग ५५-६० के रहा होगा। उनके कुछप्रतितामह गदाधर भट्टाचार्य ख० सप्तदश शतक के बाद भी कुछ दिन पर्यन्त जीवित रहे—ऐसा मुझे प्रतीत होता है। यह पहले ही कहा जा चुका है कि राजा राघव ने उनको १६६१ ख० में भूमि दान में दी थी।

नदिया के पण्डित समाज में यह प्रवाद प्रसिद्ध है कि गदाधर भट्टाचार्य तथा रघुदेव ग्यायलङ्कार नदिया के हरिराम तर्कवागीश के छात्र थे। शिरोमणि के नञ्ज्याद् ग्रन्थ की व्याख्या के आरम्भ में रघुदेव ने लिखा है—'सिधं प्रनम्य तत् पश्चात् तर्कवागीश्वरं मुकुन्'। हरिराम तर्कवागीश तथा रघुदेव ग्यायलङ्कार के बहुत ग्रन्थ आजकल भी प्राप्य हैं। जैसे गदाधर की व्याख्या गदाधरी छन्द से प्रसिद्ध है, उसी तरह रघुदेव की व्याख्या रघुदेवी नाम से

प्रचलित है। नवद्वीपमहिमा में रघुदेव न्यायालङ्कार का परिचय वर्णित है—
'रघुदेव गदाधर के ज्येष्ठ पुत्र, रामचन्द्र के पुत्र थे' (दृष्टव्य पृ० १८१ नवद्वीप-
महिमा)। किन्तु हरिराम तर्कवाणीज का शिष्य रघुदेव गदाधर के पौत्र नहीं
हो सकते हैं।

गदाधर के पूर्ववर्ती दीधिति के व्याख्याकार भवानन्द सिद्धान्तवाणीज
का छात्र—गुप्तपत्नी निवासी पाठावधान राघवेन्द्र भट्टाचार्य का पुत्र
चिरञ्जीव शर्मा रघुदेव के प्रति अनन्य भक्ति व्यक्त करते हुए अपने काव्य-
विलास में लिखते हैं—'इमौ भट्टाचार्यप्रवररघुदेवस्य चरणी'। इससे सिद्ध
होता है कि चिरञ्जीवशर्मा रघुदेव के शिष्य थे। ये (रघुदेव न्यायालङ्कार)
गदाधर भट्टाचार्य के समसामयिक थे अतएव इनका जीवनकाल ख० सप्तदश
शतक है।

गदाधर के शिष्य जयराम ने भी विभिन्न ग्रन्थों का प्रणयन किया है।^१
किन्तु भारत में सर्वत्र ही गदाधर भट्टाचार्य के ही ग्रन्थों का अधिक प्रचार
तथा प्रसार हुआ है। तत्त्वचिन्तामणि की मायुरी (मधुरानाथकृत व्याख्या)
तथा दीधिति की ज्ञानदीप्ती का भी आंशिक प्रचार हुआ। किन्तु दक्षिणार्य
विद्वानों में केवल गदाधरी ही विशेषरूप से प्राज्ञ हुई है। आजकल भी
गदाधर के कितने ही ग्रन्थ देश के श्लोक ग्रन्थ में प्रचलित हैं। दक्षिणार्य
विद्वानों ने भी उनकी कृति की व्याख्या की है। गदाधर ही नव्यन्याय के अन्तिम
अवतारी हो गये हैं।

नव्यन्याय तथा आम्बोक्षिकी विद्या

मदिया में नवीन रूप धारण करके उन्नति का चरम उत्कर्ष प्राप्त करने
वाला तथा न्यायशास्त्र में बङ्गालियों का अविनद्वर जयस्तम्भ रूप में विद्यमान
नव्यन्याय, बौद्ध आदि संप्रदायों को परास्त करने के लिये गङ्गेश आदि तात्त्विकी
की तर्कविद्या स्वबुद्धिकल्पित नहीं है, किन्तु वह भी वेदमूलक आम्बोक्षिकी
विद्या ही है। इसका साधारण परिचय पहले ही मैं प्रस्तुत कर चुका हूँ।

शेषकार समरसिद्ध 'स्वर्गचर्चा' में तर्कविद्यामात्र को 'आम्बोक्षिकी' छन्द
का अर्थ मानते हैं। जिस विद्या में वेद को प्रमाण नहीं माना गया है उस विद्या
के अर्थ में भी आम्बोक्षिकी छन्द का गौण प्रयोग देखा गया है^२। वेदमूलक आम्बो-

^१ महाभारत में भी देखा गया है—'आम्बोक्षिकी तर्कविद्यामनुरक्तो
निरर्पिकम्'। (पान्तिर्बर् १८७।४७।) उस स्थल में आम्बोक्षिकी छन्द के
बाद तर्कविद्या तथा निरर्पिका छन्द का प्रयोग करके नेवक तर्कविद्या रूप

शिक्षी विद्या-त्रिसमें वेद का प्रामाण्य, आत्मा की नित्यता, जन्मान्तर तथा मुक्ति आदि वैदिक मान्यताओं का प्रतिपादन है वह केवल तर्कविद्या नहीं है अपितु तर्कविद्या होकर भी 'आत्मविद्या' है। राजाओं को किस विद्या की शिक्षा देनी चाहिए—इस प्रसङ्ग में भगवान् मनु ने कहा है—'आन्वीक्षिकी-श्चारमविद्याम्'। ७।४३। मनुस्मृति के भाष्यकार मेधातिथि उक्त श्लोक की तात्पर्यव्याख्या करते हुए कहते हैं कि पार्वाक तथा बौद्ध आदि द्वारा प्रणीत तर्कविद्या बहुतांशों को नास्तिक बनाती है। अतएव राजाओं को इसकी शिक्षा नहीं मिलनी चाहिये। किन्तु आत्मविद्यारूप आन्वीक्षिकी ही उन लोगों के अध्ययन का विषय है। अतएव मनु ने आन्वीक्षिकी के साथ आत्मविद्या पद का प्रयोग विशेषणरूप में किया है। इस मठ में आन्वीक्षिकी विद्या के दो प्रकार हैं।

वस्तुतः यह मानना होगा कि आन्वीक्षिकी शब्द के अर्थ में मतभेद होने पर भी प्राचीन समय से ही वेदविरुद्ध तर्कशास्त्र भी आ रहा है। श्री भगवान्

नास्तिक तर्कविद्या ही उस आन्वीक्षिकी शब्द से अभिप्रेत है यही प्रतीत होता है। एवं इस स्थल में नास्तिक तर्कविद्या में अनुरक्त तथा वेदनिन्दक नास्तिकों की ही निन्दा की गई है। किन्तु महाभारत में तथा अन्यत्र भी आन्वीक्षिकी की अर्थात् आत्मविद्यारूप तर्कशास्त्र की निन्दा नहीं की गई है। मुमुक्षुओं के लिये इस आत्मविद्यारूप आन्वीक्षिकी को हित समझ कर उसकी प्रशंसा ही की गई है। (मेरा संपादन—न्यायदर्शन प्रथम संस्करण की भूमिका में इस विषय की सप्रमाण आलोचना विस्तार के साथ की गई है। न्यायदर्शन बङ्गला के उस अंश को इसके विशेष जिज्ञासु देखें)।

१. राजरोवर ने भी अपनी काव्यमीमांसा के द्वितीय अध्याय में आन्वीक्षिकी के दो प्रकारों की चर्चा की है। इनके मत से जैन, बौद्ध तथा पार्वाक-दर्शन पूर्वपक्षरूप (आन्वीक्षिकी) तर्कविद्या है और शास्त्र, न्याय तथा वैशेषिक आदि उत्तरपक्षरूप। अर्थशास्त्र में कौटिल्य ने भी सांख्ययोग तथा शोकायत को आन्वीक्षिकी कहा है एवं इसका कञ्च वर्णन किया है। और अन्त में—'प्रदीर सर्वविद्यानाम्' इत्यादि श्लोक से उस विद्या का वैशिष्ट्य-वर्णन भी किया है। इसमें विदित होता है कि इन्होंने भी संपूर्ण तर्क तथा मुख्यतः शौनम प्रणीत न्यायसूत्र को लेकर सारी बातें कही हैं। यही कौटिल्य ने योग शब्द से न्याय तथा वैशेषिकदर्शन को लिया है। प्राचीन समय में न्याय तथा वैशेषिकदर्शन योग शब्द से नहे जाने थे। (इसमें प्रमाण आदि के लिये देखिए मेरा संपादन बङ्गला न्यायदर्शन के प्रथम खण्ड की भूमिका तथा मूल पृ० २२९।)

रामचन्द्र को वन वन से छोटाने के लिये परम आस्तिक जाबालि मुनि ने पहले नास्तिकतर्कविद्या की बहुत सी पुस्तिकां मुनाई थीं ।

किन्तु रामचन्द्र ने जाबालि को जो कुछ भी कहा उसमें आस्तिक तर्कविद्या की निन्दा नहीं की गई है । श्रीरामचन्द्र ने नैयायिकों को कुछ अभिघात भी नहीं दिया है (देखिए वाल्मीकि रामायण अयोध्याकाण्ड, सर्ग १०९)

उपर्युक्त वेदमूलक आन्वीक्षिकी विद्या का ही प्रसिद्ध नाम न्याय है । परार्थ अनुमान को तथा उसी को उद्देश्य करके प्रयुक्त प्रतिज्ञा आदि पञ्चावयवरूप वाक्य को भाष्यकार धातुस्थायन आदि 'न्याय' शब्द से कहते हैं । इस (न्याय) का प्रतिपादक शास्त्र भी न्याय शब्द से ही कहा जाता है । परचाद बहुत विद्वानों ने इसके लिये 'नीति' शब्द का प्रयोग किया है । यह न्यायशास्त्र प्रत्येक शास्त्रों की योनि है एवं इसका उद्भव सर्वत्र परमेश्वर से है । इसकी पृष्ठ के लिये सुबालोपनिषद् के द्वितीय खण्ड में कहा गया है—'न्यायो धर्मशास्त्राणि' । मातृवस्वय सहिता के आरम्भ में ही—पुराणन्याय-मीमांसा' इत्यादि श्लोक में तथा—'मीमांसा न्यायतर्कश्च उपाङ्गः परिकीर्तितः' इत्यादि पुराणवचन में न्यायशब्द से उक्त न्यायशास्त्र को ही लिया गया है । तर्क-शास्त्र होने से इसे न्यायतर्क तथा तर्कशब्द से भी कहते हैं । इसका प्राचीन नाम चाकाषाक्ष्य है । छान्दोग्य उपनिषद् सप्तम अध्याय प्रथम खण्ड में—नारद-सनत्कुमारसंवाद में तथा पतञ्जलि के महाभाष्य—प्रथम आह्निक में चाको वाक्य नाम से ही इसका उल्लेख हुआ है । बहुत प्राचीन समय से ही इस तर्क-शास्त्र का तत्त्वसूचक सूत्र ऋषिगण जानते रहे हैं । बृहदारण्यक उप-निषद् के द्वितीय अध्याय के चतुर्थ ब्राह्मण में परमेश्वर का निरववित रूप वेद आदि विद्याओं का उल्लेख करते हुए 'सुवाणि' इस पद ॥ उल्लेख से अन्याय विद्याओं के साथ न्याय = तर्कविद्या के तत्त्वसूचक सूत्रों का भी निर्देश होता है ।

वस्तुतः तैत्तिरीय आरण्यक के प्रथम प्रपाठक तृतीय अनुवाक में—'स्मृति' प्रत्यक्षमैतिह्यमनुमान अनुपपत्त्य' इत्यादि श्रुति वाक्य में जिस अनुमान प्रमाण का उल्लेख है उसके तत्त्व को जानने के लिए अवश्य ही न्याय तथा हेत्वा-

१. 'मिलिन्द पञ्च' नामक बौद्धसंन ने पालि ग्रन्थ में देखा जाता है—'साधययोगा नीतिविसेसिका,—३ पृष्ठ । नयनैयामिक उग्रदीपा तर्कालङ्कार ने भी ईश्वरानुमानचिन्तामणि की दीधिति-व्याख्या ने अन्त में लिखा है—

'सुर्वन्ति निरयमनुमानमपेरनेने, प्राय प्रवासमधिनीधितिवीतिमात्रः ॥

भास आदि पदार्थों के तत्त्वों को जानना होगा। यहाँ यह नहीं माना जा सकता है कि गौतम ऋषि से पहले अन्य किसी को इन पदार्थों का ज्ञान ही नहीं था। अक्षपाद ऋषि से पहले भी सृष्टि के आदि में संक्षिप्त रूप में न्याय-शास्त्र था। न्यायमञ्जरी के प्रारम्भ में जयन्तभट्ट ने इसका प्रतिपादन किया है। न्यायभाष्य के अन्त में वात्स्यायन ने भी कहा है—‘योऽक्षपादमृषि-न्याय-प्रत्यपाद् वदती वरष्’ अर्थात् गौतम के समस्त न्यायशास्त्र ने अपना आरम्भ-प्रकाश किया था। गौतम इसके स्रष्टा नहीं, अपितु वक्ता हैं।

न्यायदर्शन के प्रथम सूत्र भाष्य में वात्स्यायन ने कहा है कि प्रत्यक्ष तथा आगम के अविरोधी अनुमान के द्वारा तत्त्व ज्ञान के बाद अनुमान प्रमाणरूप युक्ति से मनन करना ही 'मन्वीक्षा' है। 'तथा प्रवर्तते इत्यान्वीक्षिकी' न्याय-विद्या न्यायशास्त्रम्'। इस मन्वीक्षा के संपादन के लिये जो शास्त्र है उसको भी मन्वीक्षा शास्त्र से लिया जाता है। मन्वीक्षा शास्त्र से तद्धित प्रत्यय करने पर आन्वीक्षिकी शास्त्र बनता है जिसका अर्थ है न्यायशास्त्र। वह बहुलांशतः तर्कशास्त्र होने पर भी मननशास्त्र होने से अध्यात्मविद्या भी है। प्रमाण आदि षोडश पदार्थ इस शास्त्र के प्रतिपाद्य विषय हैं।

मंडित वेदान्त के महाविद्वान् श्रीहर्ष ने नैपद्यञ्जरित महाकाव्य के दशम सर्ग में—‘उद्देश्यपदं व्यक्तशब्देऽपि द्विधेरितैः शोडशभिः पदार्थैः’ इत्यादि (८१) श्लोक में इस आन्वीक्षिकी विद्या का वर्णन मुमुक्षुओं के सहायक रूप में किया है। इसके बाद नव्यन्याय के प्रतिष्ठापक गङ्गेश उपाध्याय ने तत्त्व-चिन्तामणि में कहा है कि—परम कार्यात्मक अक्षरवाद मुनि ने संसार को मुक्तिलाभ कराने के लिये आन्वीक्षिकी विद्या का प्रवचन एवं प्रचार किया। गङ्गेश की तत्त्वचिन्तामणि तथा महर्षि गौतम का सूत्र रूप में लिखित न्यायदर्शन प्रकरण ग्रन्थ है। अतएव गङ्गेश ने गौतम के तृतीय सूत्र—‘प्रत्यक्षा-मुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि’ का उल्लेख करके प्रधानतः गौतमोक्त चार प्रकारों के प्रमाणों की ही विचरद व्याख्या अपने ग्रन्थ में की है और उन्होंने इस आन्वीक्षिकी विद्या के प्रतिपाद्य अग्न्यान्व विषयों की भी यथास्थान विचरद व्याख्या उपस्थित की है। अतएव नव्यन्याय=तत्त्वचिन्तामणि तथा उसकी विभिन्न व्याख्याएं गौतम प्रणीत मूल आन्वीक्षिकी विद्या के ही व्याख्यान ग्रन्थ हैं। इसीसे कहा जाता है कि नव्यन्याय का भी मूल आन्वीक्षिकी विद्या ही है।

तत्त्वचिन्तामणि के रहस्य व्याख्याकार मधुरानाथ तर्कचागीश ने भी शब्द खण्ड की ध्वत्वा के आरम्भ में नव्यन्याय के व्यापक समात्र की 'भास्वीशिकी पश्चिममण्डली' कहा है। जैसे वेदान्त व्यं का प्रतिपादक ब्रह्मसूत्र

एवं उसके भाष्य आदि ग्रन्थ वेदान्तशास्त्र शब्द से कहे जाते हैं—(वेदान्तो नाम उपनिषत्, सद्गुणकारीणि पारीरक सूत्रादीनि च—वेदान्तशार) इसी तरह न्यायसूत्र तथा उसके प्रतिपाद्य विषयों का व्याख्यानरूप प्राचीन तथा नवीन प्रत्येक ग्रन्थ न्यायशास्त्र शब्द से कहा जाता है ।

न्यायसूत्रकार का परिचय तथा न्यायसूत्र का रचनाकाल

शास्त्राचार्य आदि प्राचीन आचार्यों गण महर्षि अक्षपाद को न्यायसूत्रकार कहते हैं । परचात् बहुत विद्वान् तथा विभिन्न ग्रन्थकार उन्हीं को गौतम या गौतम कहने लगे किन्तु इनका परिचय स्पष्ट तथा विस्तार रूप में किसी ने नहीं उपस्थित किया है । मैंने पहले ही न्यायदर्शन की भूमिका में कहा है कि अहल्यापति महर्षि गौतम ही न्यायसूत्रकार अक्षपाद हैं । क्योंकि स्कन्दपुराण में इनको अक्षपाद कहा गया है । कालिदास के पूर्ववर्ती महाकवि भास प्रतिमानाटक के पञ्चम अंक में मेघातिथि के न्यायशास्त्र का उल्लेख करते हैं । यह मेघातिथि अहल्यापति गौतम ही हैं । महाभारत, दान्तिपर्व के—'मेघातिथिर्मेघाप्रज्ञो गौतमस्तपसि स्थितः' इत्यादि (२६५ अ० ४५) श्लोक से स्पष्ट है कि मेघातिथि गौतम का दूसरा नाम है । मेघातिथि नामक किसी अन्य व्यक्ति ने न्यायशास्त्र का प्रणयन किया और वह महाकवि भास हैं । पहले ही प्रसिद्ध हो चुका था—इसमें प्रमाण का सर्वथा अभाव है तथा इस तरह का प्रवाद भी कभी सुनने को नहीं मिला है । यह विरप्रसिद्ध प्रवाद है कि गौतम मुनि ने एकबार वेदव्यास के दर्शन के लिये अपने चरणों में भी अशुष्क इन्द्रिय की सृष्टि कर ली थी और उसी समय से वे अक्षपाद नाम से प्रसिद्ध हुए ।

१. अक्षपादो महायोगी गौतमाख्योऽभवन्मुनिः ।

गोदावरी समानेता अहल्यायाः पतिः प्रभुः ॥

(स्कन्दपुराण माहेश्वरखण्ड कुभारिका खण्ड ५५ अ० ५ श्लोक)

२. अतः उक्त केवल इन्द्रिय का वाचक है । यही अशुष्क इन्द्रियरूप विरोध अर्थ में उसका प्रयोग करके—'अतः युक्तः पादो यस्य' यह विग्रह किया गया है । अतएव अक्षपाद शब्द का उपर्युक्त अर्थ होता है । किसी ने लिखा है कि अक्षपाद का अर्थ है जन्मान्ध और जैसे गुह्यपाद तथा स्वामिपाद आदि शब्दों में आदर जनाने के लिये पूजार्थक पाद शब्द का प्रयोग है उसी तरह यही भी पूजार्थक पाद शब्द ही है । अतएव अक्षपाद शब्द का अर्थ हुआ जन्मान्धपाद अर्थात् दीर्घतमा गौतम । वह यह गौतम नहीं हैं । किन्तु प्राचीन आचार्यगण

इसके सम्बन्ध में मैंने पहले ही देवीपुराण से उद्धरण दिया है। आधुनिक मुद्रित देवीपुराण में उस अक्ष के नहीं रहने पर भी वह प्राचीन प्रवाद का समर्थक है—अतएव अवश्य रहा होगा, यह मानना होगा।

स्कन्दपुराण के 'अक्षपादो महायोगी' इत्यादि वचन को प्रक्षिप्त मानने में युक्ति नहीं मिलती है। अतएव यह कदापि मान्य नहीं होगा कि गौतम तथा अक्षपाद भिन्न व्यक्ति हैं, तथा न्यायदर्शन के प्राचीन अंश की ही रचना गौतम ने की है और उसके कितने दिनों के बाद अक्षपाद ने उसमें नवीन अंश जोड़ा है। यह सर्वसम्मत है कि अहल्यापति ऋषि ही गौतम थे। मैंने बृह नैयायिकों के मुख से न्यायसूत्रकार का गौतम नाम ही सुना है। कितने-ग्रन्थों में भी उनका गौतम नाम देखा है, किन्तु वे अपने आदि पुरुष वेदोक्त गौतम के नामानुसार ग्रन्थों में इस नाम से निर्दिष्ट हैं। अतएव विभिन्न स्थलों में मैंने भी गौतम नाम से ही इनका उल्लेख किया है। बहुत-से प्राचीन समय में आदि पुरुष के नाम से भी कितने प्रधान व्यक्तियों का उल्लेख हुआ है। इसके अनेक उदाहरण विद्यमान हैं। मैत्रेयचरित महाकाव्य (१७/७८) में श्रीहर्ष ने प्रसङ्गवश न्यायशास्त्र रत्ना का गौतम नाम ही उद्धृत किया है। किसी का कहना है कि अन्य अर्थ में गौतम नाम से प्रसिद्ध होने पर भी गौतम के वंशधर होने के नाते वे इस नाम से कहे जाते हैं। देवीपुराण में इसका प्रतिपादन है—'गौतमान्वयज्मेति गौतमोऽपि स अक्षपाद'।

इस विषय को नहीं समझ पाते हैं। अतएव न्यायभाष्यकार आत्स्यायन आदि ने अक्षपाद शब्द का एकवचनान्त प्रयोग किया है। किन्तु माधवाचार्य ने न्यायसूत्रकार गौतम को चरणाक्ष कहा है (देखिए—इसी पुस्तक की घण्टा सं० पृ० १४)। वेदान्तकल्पतरु परिमल के प्रथम अध्याय प्रथमपाद में—'कणभक्ष-पदाक्षक आदि श्लोक में अप्यवदीक्षित ने गौतम को 'पदाक्षक' कहा है। मानमेयोदय में नारायण भट्ट ने इन्हें अक्षपाद कहा है। यदि यहाँ पाद शब्द का चरणरूप अर्थ नहीं लेकर उसे पूजार्थक माना जाता तो वे सारे प्रयोग अशुद्ध हो जाते। दीर्घतमा गौतम ही न्यायसूत्रकार हैं—इसमें कुछ भी प्रमाण नहीं मिलता है। दूसरी बात यह है कि गौतम को जन्मान्वयपाद कहने से उनका गौरव भी तो नहीं क्षीणित होता है।

१ वेदान्तदर्शन चतुर्षुषु शाङ्करभाष्य की रत्नप्रभा व्याख्या में कहा गया है—'तत्राक्षपादगौतमसंमतिमाह'। तार्किकरत्ना के हेतुभाष्य की व्याख्या के आरम्भ में ही कहा गया है—'गौतमेन प्रपञ्चिता', 'गौतम-ग्रहेण'। अद्वैत प्रह्लासिद्धि में कहा गया है—'गौतमादिमुनीनाम्'।

स्वन्दपुराण में वर्णित है कि महायोगी महर्षि गौतम ने योगबल से अधिक दिन तक जिन्दा रह कर अनेक समय में विभिन्न स्थानों में विभिन्न कार्यों का संपादन किया। कूर्मपुराण में विधावतार रूप में इनका वर्णन आया है। शिवपुराण में भी इनका माहात्म्य मिलता है। लिङ्गपुराण (अ० २४) में अक्षपाद तथा उल्लूक मुनि को शिव का अवतार तथा सोम दर्मात्मा शिष्य कहा गया है। धर धर्म्या पर खोये हुये भीष्मपितामह ॥ देहान्त के अवसर में वेदव्यास, नारद, गौतम तथा उल्लूक मुनि उपस्थित थे। महाभारत के द्वाविंशतम (अ० ४७) में इसका वर्णन मिलता है। यही उल्लूक मुनि मत्तान्तर से औल्लूक्य मुनि वैशेषिकदर्शन अर्थात् इसके सूत्र के प्रणेता हैं। अतएव वैशेषिकदर्शन औल्लूक्यदर्शन शब्द से भी कहा जाता है। यह उल्लूक मुनि चावल के सामान्य बर्णों को या तुष कणों को खाकर जीवन मापन करते थे। इसी से इनका नाम कणाद प्रसिद्ध हुआ। परवर्ती ग्रन्थकारों ने इस नाम को लेकर कणभक्ष तथा कणसुब् आदि शब्द से भी इनका उल्लेख किया है। ये कश्यप के पुत्ररूप में भी प्रसिद्ध हैं। अतएव प्राचीन आचार्यों ने कश्यप नाम से इनका निर्देश किया है।

महाभारत सभाष्य के पञ्चम अध्याय में मुनि नारद के विभिन्न शास्त्रों के पाण्डित्य वर्णन में विशेषरूप से कहा गया है— पञ्चावयवयुक्तस्य वाक्यस्य गुणदोषवित् ।

नारद मुनि गौतम के न्यायदर्शन के प्रतिज्ञा आदि पञ्चावयव वाक्यरूप न्याय तथा अनुकूल तर्क आदि गुणों को एवं सभी प्रकारों ॥ दोषों को जानते थे। व्याख्याकार नीलकण्ठ ने भी वहाँ यही कहा है। अतएव प्रमाणित होता है कि महाभारत से बहुत पहले ही कणाद तथा गौतम ने क्रमशः वैशेषिक-सूत्र तथा न्यायसूत्र का प्रणयन किया था।

यहाँ यह कहना आवश्यक है कि वैशेषिकसूत्र (न्यायसूत्र) में किसी आचार्य का नाम नहीं आया है। न्यायभाष्य (१।१।१२।) में दशावयववादी नैयायिक संप्रदाय का उल्लेख मिलता है, किन्तु न्यायसूत्र में उसका निर्देश नहीं है। न्यायसूत्र में प्राचीन शास्त्र सिद्धान्त का सम्बन्ध एवं प्राचीन योगदर्शन का निर्देश पाया जाता है। न्यायसूत्र में विचार द्वारा सम्बन्ध करने के उद्देश्य से त्रिज नास्तिक दर्शनों का पूर्वपक्ष रूप ॥ उल्लेख है, उन सबों का मूल उपनिषद् में मिलता है। प्राचीन काल में ही विभिन्न नास्तिक संप्रदाय विभिन्न रूप में इन मतों की व्याख्या करते आए हैं तथा समर्थन के लिये तर्कने मतों की सृष्टि भी करते रहते हैं। दार्शनिक ऋषियों ने इन सभी मतों का संपुष्टिक प्रतिवाद किया है। परन्तु बौद्ध आचार्य नागार्जुन ने त्रिज तरह से धूम्यवाद की व्याख्या की है

उसका निर्देश न किसी न्यायसूत्र में है और न भाष्य में। नागार्जुन का दूय्यवाद 'सर्वनास्तित्ववाद' नहीं है। पहले ही न्यायसूत्र तथा भाष्य की व्याख्या में मयास्थान में इन सभी विषयों की आलोचना की है।

कहने का अभिप्राय यह है कि इसमें कुछ भी प्रमाण नहीं मिलता कि न्यायसूत्र की रचना नागार्जुन के बाद हुई है। बौद्ध ग्रन्थ के किसी छन्द की न्यायसूत्र में देखकर उक्त बौद्ध ग्रन्थ के बाद न्यायसूत्र की रचना मानना सर्वथा अनुचित है। इस तर्क को सर्वथा असद् अनुमान मानना चाहिये। लङ्कायतारसूत्र तथा माध्यमिकसूत्र आदि प्रसिद्ध बौद्ध ग्रन्थों का एक भी पारिभाषिक छन्द न्यायसूत्र में नहीं पाया जाता है। वात्स्यायन ने भी प्रतीत्य समुत्पाद आदि बौद्धदर्शन के पारिभाषिक छन्दों का प्रयोग नहीं किया है। ये क्षणिकवादी, अनात्मवादी तथा सर्वनास्तित्ववादी को 'आनुपलम्भिक' छन्द से निर्दिष्ट करते हैं, किन्तु किसी को दूय्यवादी छन्द से स्पष्टतः नहीं कहते। दूय्य छन्द की व्याख्या भी इन्होंने कहीं भी भाष्य में नहीं की है। तब यह कैसे शाय होगा कि वात्स्यायन बौद्ध आचार्य नागार्जुन के परवर्ती ही हैं।

पारश्चादय ऐतिहासिक विद्वानों ने इसका समर्थन किया है कि पाणिनि गौतम बुद्ध के पूर्ववर्ती हैं, जब कि पाणिनि के सूत्र में 'न्याय' तथा 'चरक' छन्द का निर्देश है। अब जिस प्रमाण को आधार मानकर कहा जाए कि बुद्ध से पहले गौतम का न्यायसूत्र तथा चरक मुनि के ग्रन्थ विद्यमान नहीं थे। प्रचलित चरक संहिता के सूत्रस्थान प्रथम अध्याय में द्रव्य आदि छद्मो वैदेषिक पदार्थों का तथा अष्टम अध्याय विमानस्थान में न्यायशास्त्र के प्रसिद्ध पदार्थ,—वाद, जल्प, वितण्डा तथा प्रतिज्ञा आदि पञ्चावयव वाक्य

१. १९२६ वज्रसूत्र में 'साहित्य परिपत् पत्रिका' की प्रथम संख्या में प्रकाशित 'वज्रलार बौद्धसमाज' दीर्घक निबन्ध में म० म० हरप्रसाद छात्री महाशय लिखते हैं—'हम लोगों का न्यायसूत्र नागार्जुन के समय में या उसके बाद लिखा गया है। इतिहास के कुछ विद्वान् उक्त छात्री महाशय के इस प्रबन्ध में तथा इससे पहले भी कतिपय निबन्धों में न्यायसूत्र तथा उसके सिद्धान्त के विषय में विभिन्न मान्यताएँ प्रकाशित हुई हैं। सूत्र न्यायदर्शन की व्याख्या में विभिन्न स्थलों पर मैंने इन विषयों की आलोचना की है। यहाँ उन बातों की दुहराना बाहुल्य के कारण संभव नहीं है। पाठकबुद्ध सम्पूर्ण रूप से मूलग्रन्थ की पर्यालोचना करने ही विभिन्न मान्यताओं का विचार करेंगे। व्यक्तिविशेष की बात को मानकर किसी सिद्धान्त के निर्णय पर पहुँचना उचित नहीं प्रतीत होता।

प्रभृति का उल्लेख मिलता है। इनमें किसी पदार्थ की स्वरूप-व्याख्या में भले ही मतभेद हो किन्तु इतना तो मानना ही होगा कि इन पन्थों की प्रसिद्धि चरक मुनि के पहले से ही है।

महर्षि गौतम के योगबल के द्वारा सुदोष जीवन में तथा न्यायसूत्र की प्राचीनता में विश्वास नहीं करने पर भी यह मानना ही होगा कि न्यायसूत्र वेदान्तसूत्र की अपेक्षा प्राचीन है। वेदान्तदर्शन (अ० २ पाद २) में कुछ सूत्रों के द्वारा शङ्कराचार्य आदि ने परमाणुकारणवाद का प्रतिपाद किया है। यह संबंधमय है कि परमाणुकारणवाद कयाद तथा गौतम का सिद्धान्त है।

वेदान्तसूत्र की रचना न्यायसूत्र के बाद हुई है—इसमें बहुत प्रमाण मिलते हैं। मेरी दृष्टि में इस विषय में विवाद का समावेश ही नहीं है। भगवद्गीता (१३।५) में ब्रह्मसूत्र का निर्देश हुआ है और पाणिनि ने भी ५।३।११० सू० में पराशर्यं भिक्षु के सूत्र का उल्लेख किया है। वह ब्रह्मसूत्र ही है। क्योंकि पाराशर के पुत्र वेदव्यास ने केवल ब्रह्मसूत्र की ही रचना की है। इसमें शंका भी सन्देह नहीं है कि भगवद्गीता तथा वेदान्तसूत्र की रचना गौतम बृद्ध से बहुत पहले ही हुई है।

न्यायसूत्र के प्राचीन व्याख्याकार

सबसे पहले वात्स्यायन (पल्लि स्वामी) ने ही संपात्रम न्यायसूत्रों का सशोधन करके उन पर भाष्य का प्रणयन किया। पश्चात् जब बौद्ध के महा-यान संप्रदाय का विशेष अभ्युदय हुआ तब असुखन्धु तथा दिग्भाग आदि बौद्ध आचार्यों ने न्यायसूत्र तथा भाष्य का बाहुल्येन प्रतिपाद किया। इसी पर भार-द्वाज गोत्रीय उद्योतकरने न्यायभाष्य के ऊपर वार्तिक का प्रणयन किया। इसमें इन्होंने अपनी वृद्धि के अनुसार बहुत स्थलों में न्यायसूत्र का उचित सशो-धन करके पुनः उन सूत्रों की व्याख्या की है। इन्होंने इस ग्रन्थ में बहुत सूक्ष्म विचारों के द्वारा तत्कालीन बौद्धसमाजों की मान्यताओं का प्रतिपाद करके अपना प्रबल संप्रदाय स्थापित किया है। वात्स्यायन की तरह इस वार्तिक-कार का भी भारद्वाज नाम तथा गात्र निमित्तक है। बाद में इनके वार्तिक की बहुत व्याख्याएँ हुई हैं, किन्तु काल की अपेक्षा में जाकर वार्तिककार का संप्रदाय छुप्त भी हो गया है। बहुत दिन बाद ख० नवम शतक में सर्वतन्त्रस्वतन्त्र धो घाटस्वपति मिथ ने अपने गुप्त त्रिलोचन से घाट का उपदेश पाकर उद्योत-कर के न्यायवार्तिक की व्याख्या की। इनकी इसी व्याख्या का नाम 'तारपयं टीका' है। कावस्वपति मिथ के बाद ख० नवम शतक के अन्त में काश्मीर के बारा-वास में रहकर जयन्तभट्ट ने मध्य तथा पश्चिम में न्यायमञ्जरी नामक उत्कृष्ट ग्रन्थ

की रचना की। इस ग्रन्थ में इन्होंने समस्त न्यायसूत्रों की व्याख्या नहीं की है। इन्होंने स्वयं कहा है—‘अस्माभिस्तु लक्षणसुत्राभ्येव व्याख्यास्यन्ते’ (न्या० म० पृ० १२)। इन्होंने ही पश्चात् न्यायकालिका लिखकर न्यायतन्त्रों की सृष्टवृत्ति उपस्थित की। (इस ग्रन्थ का प्राप्य बध काशी सरस्वती भवन से प्रकाशित है।)

अयन्त भट्ट के बाद छ० दशम शतक के परार्द्ध में मिथिला के सुप्रसिद्ध नैयायिक उदयनाचार्य ने वाचस्पति मिथ्य की तारपर्यटीका की तारपर्य परिशुद्धि नामक व्याख्या का प्रणयन किया। यह न्यायनिबन्ध नाम से विद्वांसमाज में प्रचलित है। न्यायदर्शन में अत्यधिक कठिन उसके पञ्चम अध्याय की व्याख्या रूप में उदयनाचार्य ने न्यायपरिशिष्ट नामक ग्रन्थ का प्रणयन किया जो प्रबोधसिद्धि तथा केवल परिशिष्ट शब्द से भी प्रचलित है साक्षिकरक्षा के लेखक आचार्य धरद्वाराज ने लिखा है—‘प्रबोध-सिद्धिनाम्नि परिशिष्टे’।

वात्स्यायन तथा भारद्वाज : संक्षिप्त परिचय

वात्स्यायन नामक प्राचीन ऋषि ही न्यायभाष्य के लेखक हैं। किन्तु भारद्वाज मुनि ही न्यायवातिककार हैं—इसमें प्रमाण नहीं मिलता। न्यायवातिक के अन्त में उद्योतकर ने वात्स्यायन को ‘अलपादप्रतिभ’ कहा है और न्यायभाष्य को महाभाष्य कह कर उनके प्रति असाधारण सम्मान दिखाया है। किन्तु उन्हें ऋषि या मुनि कहीं भी नहीं कहा। इन्होंने विभिन्न स्थलों में निःसन्देहपूर्वक वात्स्यायन के मतों का प्रतिपाद किया है। वाचस्पति मिथ्य ने भी वात्स्यायन के मतों को आर्य मत नहीं कहा है। तारपर्यटीका के आरम्भ में ही इन्होंने लिखा है—‘भगवता पक्षितस्वामिना’। इससे विदित होता है कि उस समय यह प्रसिद्ध था कि पक्षितस्वामी ने ही न्यायभाष्य का प्रणयन किया है। कितने ग्रन्थकारों ने तो केवल पक्षित नाम से ही इनका उल्लेख किया है। कहने का सारांश यह है कि वात्स्यायन ऋषिरूप है, किन्तु उद्योतकर आदि प्राचीन आचार्यों ने इन्हें ऋषि नहीं माना है।

जैन पण्डित हेमचन्द्र सूरी ने अपने अमिधान चिन्तामणि में प्रसिद्ध राजनीतिज्ञ कौटिल्य या चाणक्य का दूसरा नाम पक्षितस्वामी भी कहा है। अनेक कारणों ■ प्राचीन पण्डितों का कहना है कि व्यर्थशारङ्ग के रचयिता कौटिल्य ने ही न्यायभाष्य की रचना की थी। ‘वात्स्य’ शब्द होने से ही उनका नाम वात्स्यायन हुआ। वात्स्यायन के कामसूत्र की व्याख्या में यशोधर

ने लिखा है—‘वात्स्यायन इति गोत्रनिमित्ता संज्ञा मल्लनाथ इति संस्कारि
की’ । किन्तु अर्थशास्त्र के रचयिता कौटिल्य का मुख्य नाम चिष्णुगुप्त
था । ये स्वयं भी अपना नाम विष्णुगुप्त ही कहते हैं । कामसूत्रकार
वात्स्यायन भी नैयायिक ध्वज्य थे, अतएव इन्होंने न्यायसिद्धान्त
(अ० २, सू० ११) के अनुसार काम का लक्षण कहा है । किन्तु यहाँ यह निर्देश
करना आवश्यक है कि अर्थशास्त्र, न्यायभाष्य तथा कामसूत्र की भाषा
में परस्पर सर्वथा भेद है तथा कामसूत्र का मङ्गलप्रारम्भ भी कुछ और ही
कहता है ।

कामसूत्र के रचयिता वात्स्यायन ने ‘आम्बोक्षिकी विद्या का विशेष
उल्लेख नहीं किया है । अर्थशास्त्र में कौटिल्य ने सांख्यशास्त्र की भी
आम्बोक्षिकी विद्या कहा है । किन्तु न्यायभाष्य के प्रणेता वात्स्यायन ने न्याय
के प्रथम सूत्र भाष्य में आम्बोक्षिकी शब्द की व्युत्पत्ति करते हुए प्रमाण प्रमथ
आदि सोलह पदार्थों के प्रतिपादक गौतम के न्यायशास्त्र को ही आम्बोक्षिकी
कहा है । अर्थशास्त्र के रचयिता तथा न्यायभाष्य के प्रणेता में इस तरह के
मतभेद होने पर भी सू० पूर्व चतुर्थ शतक के कौटिल्य या चाणक्य को ही
न्यायभाष्यकार वात्स्यायन मनना युक्तिवज्जुत प्रतीत नहीं होता ।
ऐतिहासिकों के मत से न्यायभाष्यकार वात्स्यायन सू० तृतीय शतक से पूर्ववर्ती
नहीं हैं । किन्तु मेरी यह धारणा है कि बौद्ध के प्रथम अभ्युदय के समय में
वात्स्यायन ने न्यायभाष्य की रचना की होगी । ये शून्यवादी बौद्ध दार्शनिक
आचार्य नागार्जुन के पूर्ववर्ती हैं । प्राचीन समय में अपनी वंशपरम्परा के
गौरव के लिये बहुत विद्वान् स्वगोत्र निमित्तक नाम का उल्लेख करने थे ।
न्यायभाष्यकार पक्षिलस्वामी की तरह न्यायवार्तिककार उद्योतकर ने अपने
गोत्रनिमित्तक अभिधान को लेकर न्यायवार्तिक के अन्त में लिखा है—
‘भारद्वाजेन वार्तिकम्’ । इन्होंने भारद्वाज मुनि के वंश में जन्म लिया था अत
एव उसी नाम से अपनी प्रसिद्धि के लिये उक्त पक्ति लिखी है । किन्तु विभिन्न
दर्शनों के व्याख्याकार चाञ्चल्यस्मिथ ने अपनी लाट्यर्यटीका में तथा अन्य
ग्रंथों में इनका उद्योतकर नाम ही लिखा है । इसीसे विदित होता है कि इनका
प्रवृत्त नाम उद्योतकर ही रहा होगा । न्यायवार्तिक के अन्त में लिखा भी है—
‘भारद्वाज उद्योतकर’ ।

न्यायवार्तिक के आरम्भ में उद्योतकर ने लिखा है—‘कृतादिकाज्ञान-
निवृत्तिहेतुः करिष्यते तत्र मया निबन्धः’ । इससे प्रतीत होता है कि कृतादिकों
का अज्ञाननिवारण ही न्यायवार्तिक के प्रणयन में उनका प्रयोजन रहा है ।

वाचस्पतिमिश्र ने इस क्रुतांकिक शब्द से बौद्धार्थनिक दिङ्नाग आदि आचार्यों को लिया है। यह प्रमाणित करता है कि दिङ्नाग के समय में ही न्यायवार्तिक लिखा गया होगा। अन्यथा इसके द्वारा वे दिङ्नाग आदि आचार्यों का अज्ञान निवारण कैसे कर सकते थे। वाचस्पतिमिश्र ने तात्पर्य-टीका में लिखा है—'उद्योतकरमयीनामतिवर्तनीना समुद्धरणत्'। इससे वातिक की प्राचीनता प्रमाणित होती है और परवर्ती काल में इसके संशोधन-संपादन के लिये इन्होंने पुष्पलाभ की इच्छा की है, जो प्रमाणित करता है कि बौद्ध आचार्य धर्मकीर्ति से भी उद्योतकर प्राचीन रहे होंगे'।

हर्षवर्धन के सभाषणित बाणभट्ट ने हर्षचरित के आरम्भ में लिखा है—'कवीनामगल्पो भूत वासवदत्ता'। बाणभट्ट ने भी जिस वासवदत्ता के गद्यकाव्य की इस तरह प्रशंसा की है उस काव्य के रचयिता सुबन्धु ने अपनी वासवदत्ता के किसी स्थल में कहा है—'न्यायस्मृतिमिषोद्योतकर स्वह्नाम्'। इससे विदित होता है कि सुबन्धु से बहुत पहले ही न्याय-सिद्धान्त के प्रतिष्ठपक उद्योतकर की आचार्य रूप में प्रसिद्धि हो चुकी थी।

कहने का अविश्रय यह है कि उद्योतकर ख० सप्तम शतक में विद्यमान थे—यह मठ कदापि माय नहीं हो सकता। बौद्धाचार्य वसुपन्धु का समय यदि ख० चतुर्थ शतक ही माना जाए तो भी उद्योतकर का समय ख० पञ्चम शतक होगा।

वाचस्पति मिश्र तथा उद्यनआचार्य

न्यायसूची निबन्ध के अन्त में वाचस्पतिमिश्र ने एक पद्य लिखा है—'श्रीवाचस्पतिमिश्रेण बह्वद्वयमुवत्सरे' (बसु = ८, अक्ष ९, बसु - ८ =

१ उद्योतकर ने अपने न्यायवार्तिक में धर्मकीर्ति की किसी कथा की चर्चा नहीं की है। इन्होंने प्रत्यक्षमूत्र के वातिक में दिङ्नाग के प्रत्यक्ष सङ्ग—'प्रत्यक्ष कल्पना पोङ्गु' का सभुक्तिक प्रतिवाद किया है, किन्तु धर्मकीर्ति के प्रत्यक्ष सङ्ग—'प्रत्यक्ष कल्पना पोङ्गुभ्रान्तम्' का उल्लेख नहीं किया है। यद्यपि बौद्ध के विज्ञानवाद के अङ्गन में धर्मकीर्ति की 'सहोपलम्भनिदमान्' इत्यादि कारिका की चर्चा या किसी रूप में आलोचना हो नहीं की है। किन्तु धर्मकीर्ति ने अपने छाद्वन्याय ग्रन्थ में उद्योतकर के मत का प्रतिवाद करने के लिये कहा है—'अथ च भाष्यकारमतं दूयमिषा वातिककारोप रिपवणमाह तत्रैव क्रमः'। इस सन्दर्भ में वातिककार अन्त से उद्योत कर ही विवक्षित हैं।

८९८ वष) । पहले बहुत विद्वानों की धारणा थी कि यह अंक शकाब्द का सूचक है अतएव इस पुस्तक का रचना-काल ख० १७६ है । किन्तु उपर्युक्त पद्य में शकाब्द का स्पष्ट उपादान नहीं है । अतएव वत्सर शब्द से संवत् ही लिया जाना चाहिये । यहाँ यदि वत्सर शब्द से शकाब्द लिया जाए तो वाचस्पतिमिश्र उदयनाचार्य के समसामयिक हो जाएंगे । क्योंकि उदयनाचार्य के लक्षणवाचली ग्रन्थ में लिखा है—‘तर्काम्बरानुप्रमितेऽतीतेषु शकान्ततः’ । तर्क = ६, अम्बर = ०, अंक ९ = १०६ शकाब्द अर्थात् ख० ९८४ के बीतने पर उदयनाचार्य ने लक्षणवाचली की रचना की । वस्तुतः वाचस्पति की तारपर्यटीका के व्याख्याकार आचार्य उदयन का समय ख० ९४८ तक है—यह निर्विवाद है । उदयनाचार्य की कुसुमाञ्जलि के प्राचीन व्याख्याकार चरभराज ने अपनी व्याख्या में श्रीहर्ष के प्रतिवाद की किसी तरह भी आलोचना नहीं की है । यही प्रमाणित करता है कि श्रीहर्ष से पहले ही ख० ९४८ तक में इन्होंने उक्त ग्रन्थ (कुसुमाञ्जलि) की व्याख्या की है । और भी कितने ही कारण हैं जो प्रमाणित करते हैं कि आचार्य उदयन का समय ख० ९४८ तक है ।

वाचस्पतिमिश्र उदयनाचार्य से पूर्ववर्ती हैं—इसकी पुष्टि उदयनाचार्य की उक्ति से भी होती है । वाचस्पतिमिश्र की तारपर्यटीका की तारपर्यपरिशुद्धि के मारम्भ में उदयनाचार्य ने—‘मातः सरस्वति’ इत्यादि पद्य के द्वारा सरस्वती की प्रार्थना की है कि—‘वाक्चेतसो भर्मपुनर्भव-साधना वाचस्पतेर्बचसि न स्थलतो ययैते’ ।

अर्थात् वाचस्पति के वाक्यों की तारपर्यव्याख्या के अवसर पर मेरे वाक्य और चित्त पर सावधान हो कर इस तरह से अनुशासन करो कि मेरे वाक्य तथा चित्त वाचस्पति के वाक्यों में स्थलित न हो जाएं । आचार्य उदयन की यह प्रार्थना प्रमाणित करती है कि उन्हें वाचस्पति से वात्साङ्ग शास्त्र का उपदेश नहीं प्राप्त हुआ था । अतएव इन्होंने उपर्युक्त श्लोक में वाचस्पति पद में श्लेष करके उनको बृहस्पति भी कहा है, किन्तु उन्हें अपना गुरु नहीं माना है । उदयनाचार्य की अन्य रक्तियाँ भी प्रमाणित करती हैं कि आचार्य त्रिलोचन तथा उनके शिष्य वाचस्पति के दिवङ्गत होने के बाद ही इन्होंने मिथिला में न्याय आदि दर्शनों की साधना की । अतएव विद्वेष्ट होता है कि वाचस्पति की न्यायसूची निरुद्ध पुस्तक का रचना काल ८९८ शकाब्द (१७६ ख०) नहीं है किन्तु ८९८ वि० स० (८४१ ख०) है ।

वाचस्पति मिथ तथा जयन्त भट्ट

जयन्तभट्ट का पुत्र अभिनन्द स्थायम्भरी कथासार की रचना करता हुआ पहले अपने वंश का परिचय प्रस्तुत करता है । जैसे—'शक्तिर्नाभावद गौडो भारद्वाजकुले द्विज' । यहाँ गौड शब्द में प्रभावित होना है कि जयन्तभट्ट के पूर्वपुरुष गौडदेशीय आह्वान थे । यही अभिनन्द गौड अभिनन्द शब्द से कहा गया है । यह तो विचार का विषय है कि उक्त वंश में गौड शब्द के प्रयोग का कुछ विशेष प्रयोजन रहा हो । मुझे तो जो उचित जैसा कह दिया है ।

जयन्तभट्ट के पितामह शक्तिस्वामी शृ० अष्टम शतक में मुक्तापीड साहितादित्य के मन्त्री पद पर रहे हैं । इनका पुत्र कल्याण स्वामी महापात्रिक पण्डित हुए । श्यामभट्टरी में वेदप्रामाण्य का समर्थन करते हुए जयन्तभट्ट ने लिखा है कि मेरे पितामह ने वेदोक्त सप्तहणी^१ नामक यज्ञ करके 'गौड-मूलक' नाम का एक गाँव उपाजित किया था । उक्त यज्ञ का फल गाँव का लाभ करना ही कहा गया है ।

कल्याण स्वामी के पीछे तदनुसार पण्डित खम्भ के पुत्र जयन्त ने श्यामभट्टरी (पृ० २७१) में काश्मीर के राजा सङ्कर वर्मा का नाम तथा उनके खास खास कार्यों का निर्देश किया है । प्रसङ्गवश इन्होंने यह भी लिखा है कि—'राज्ञा तु गृह्यदेवस्मिन् अश्वमेधे बन्धने विनिहितोऽहम् । ग्रन्थ-रचनाविनोदादिह हि मया वाचरा समिता' (ग्या० म० पृ० ३९४) ।

इस संदर्भ से प्रतीत होता है कि जयन्तभट्ट किसी कारण से राजा के द्वारा किसी निश्चय गृह में बंद थे और उसी समय में श्यामभट्टरी का प्रणयन इन्होंने किया । ऐतिहासिक विद्वानों के मत से काश्मीर के राजा सङ्कर वर्मा का राज्यकाल ख० ८८३ में ९०२ ई० पर्यन्त था । कहने का तात्पर्य यह है कि काश्मीरवासी जयन्तभट्ट सङ्कर वर्मा के राज्यलाभ से पहले कारागार में बंद नहीं हुए थे । इन्होंने वाचस्पति मिथ की तात्पर्य-टीका के प्रणयन के बाद ही श्यामभट्टरी की रचना की है ।

यहाँ यह कहना आवश्यक है कि जयन्तभट्ट ने श्यामभट्टरी में वाचस्पति मिथ के ग्रन्थों से किसी संदर्भ का उल्लेख नहीं किया है^२ ।

१ प्रथम प्रकाशित श्यामभट्टरी की भूमिका में उद्धृत—'ज्ञानञ्च' इत्यादि तात्पर्य-टीका की बात पहले श्यामभट्टरी म [२१।३३ (पृ० २३६)] उद्योतकर में ही कहा है । पश्चात् प्रकाशित श्यामभट्टरी म (पृ० ६२) जयन्तभट्ट रचित आचार्य का मत वाचस्पति का सिद्धान्त है । इसीसे

इन्होंने गौतम के प्रत्यक्ष सुत्र की व्याख्या में विभिन्न मान्यताओं का विवरण तथा उल्लेख किया है, किन्तु धाचस्पति मिश्र ने तार्कपर्यटोका में अपने गुरु त्रिलोचन के मत के अनुसार प्रत्यक्ष की जो व्याख्या उपस्थित की है न्यायमञ्जरी में उसकी चर्चा नहीं है। ये यदि उस व्याख्या से परिवर्तित होते तो प्राचीन व्याख्याओं का समर्थन करते हुए त्रिलोचन की उस व्याख्या का निर्देश अवश्य ही करते। पश्चात् जैन नैयायिक हेमचन्द्र इस नूतन व्याख्या की आलोचना करते हुए प्रमाण मीमांसा में (पृ० ३६) कहते हैं—अथ च पूर्वाचार्यैस्तस्याप्याद्यैमुत्प्रेत सस्यावद्वि त्रिलोचनगुरुधाचस्पतिप्रमुखै रयमर्थं समर्पितो यथा' इत्यादि। हेमचन्द्र ने इस ग्रन्थ में जयन्तभट्ट की चर्चा की है। त्रिलोचन तथा जयन्तभट्ट एक ही व्यक्ति के दो नाम हैं या भिन्न भिन्न व्यक्ति हैं—यह सन्देह भी सर्वथा भूलरहित है। बौद्धाचार्य रत्नकीर्ति अपोहसिद्धि ग्रन्थ में त्रिलोचन के सिद्धान्त का वर्णन करते हैं। वही प्रमाणित करता है कि त्रिलोचन ने विभिन्न ग्रन्थों का प्रणयन किया था। वे धाचस्पति मिश्र के गुरु होने योग्य थे।

किसी ने एक दूसरी बात ही यहाँ कही है। जयन्तभट्ट मीमांसा शास्त्र में धाचस्पति के गुरु थे। क्योंकि मण्डनमिथुन इन विधिविवेक की व्याख्या के आरम्भ में मञ्जुलाचरण में धाचस्पतिमिश्र ने अपने गुरु को नमस्कार करते हुए कहा है—न्यायमञ्जरी' प्रसविने ... विद्याधरवे

समझाने के लिये सम्पादक ने टिप्पणी में तार्कपर्यटोका के सबब सन्दर्भ का निर्देश किया है। किन्तु वह सर्वथा मिथ्या है। क्योंकि धाचस्पति ने जयन्तभट्ट की तरह सामग्री को बाराण नहीं माना है। उक्त स्थल में जयन्तभट्ट उसी को स्मृत करने के लिये धाचार्य के मत को उठाकर कहते हैं—'इन्द्रियवन्निरूप्यादिसामग्री स्वभावस्य प्रत्यक्षप्रमाणस्य'—। मुझे तो ऐसा लगता है कि जयन्तभट्ट ने धाचस्पति की सांख्यतत्त्वज्ञानीमुद्गी तथा सांख्यकारिका की मांडर श्रुति भी नहीं देखी थी। अतएव पश्चात् (पृ० १०९ में) 'ईश्वरकृष्णसु' इत्यादि सन्दर्भ के द्वारा ईश्वरकृष्ण के ग्रन्थों सम्बन्ध में इन्होंने अनुमान आदि का अतिव्याप्ति दोष दिखाया है। किन्तु धाचस्पति की व्याख्या अथवा मांडर की श्रुति में ये दोष रहने लगे। वह दोष कदापि नहीं दिखा सकते थे। यहाँ इन्होंने मिथुन राजा की व्याख्या का निर्देश किया है उसका समय वृ० अष्टम पत्रक है। उसका नाम रणरत्नमन्त्र भोजराज है। (मेरे संपादित म्याप- दर्शन का द्वितीय संस्करण पृ० १०७ तथा ११९ देखिए)।

नमो गुरवे' । न्यायमञ्जरी रचयिता ही जयन्तभट्ट हैं । प्रश्न होता ॥ कि इसमें क्या प्रमाण है कि चाक्षस्पतिमिश्र के पद्य में उपात्त 'न्यायमञ्जरी' शब्द से भट्ट जयन्त की न्यायमञ्जरी ही अभिप्रेत है । मीमांसाशास्त्र में कहा गया 'न्याय' भी न्यायशब्द का एक प्रसिद्ध अर्थ है । उषी न्याय की व्याख्या के लिये बाद में जैसे न्यायमाला आदि ग्रन्थों की रचना हुई, उसी तरह चाक्षस्पतिमिश्र के स्वदेशीय मीमांसागुरु ने मीमांसाशास्त्र में न्यायमञ्जरी की रचना नहीं की थी—इसमें भी कुछ प्रमाण उपलब्ध नहीं होता है । अतएव जो हेतु किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं है उससे किसी सिद्धान्त की सिद्धि नहीं हो सकती है । चाक्षस्पतिमिश्र के उस श्लोक में कहा गया न्यायमञ्जरी शब्द से कौन सा ग्रन्थ विशेष उनका विवक्षित है ये अपने गुरु को उस श्लोक में विद्यारूढ़ क्यों कहते हैं और उस तब से उद्भूत मञ्जरी किस तरह की होगी ? यह भी तो विचारणीय है । यहाँ यह कहना आवश्यक है कि चाक्षस्पति मिश्र ने मगध देश में मीमांसाशास्त्र पढ़ने के लिये गुरु को नहीं पाकर काश्मीर जाकर उसका अध्ययन किया । किन्तु वेदान्तशास्त्र उन्होंने किनसे पढ़ा ? वे जिन गुरु से वेदान्तशास्त्र (उत्तर मीमांसा) पढ़े, उन्होंने उनकी पूर्वं मीमांसा नहीं पढ़ाई—इसी में क्या प्रमाण है ? किन्तु चाक्षस्पतिमिश्र की तारपर्यटीका की रचना के समय में जयन्तभट्ट की न्यायमञ्जरी नहीं भी मिली हो । इससे पहले वे यदि जयन्तभट्ट से पढ़े होते तो उनके मुल से अवश्य ही कितने विविष्ट मतों को सुने होते और तारपर्यटीका में अवश्य ही उन ध्रुव मतों का उल्लेख करते । इन्होंने तारपर्यटीका में तथा अन्य ग्रन्थों में जयन्तभट्ट के विविष्ट मतों की आलोचना नहीं की है । इन्होंने तारपर्यटीका में गौतम के प्रत्यक्ष सूत्र की व्याख्या में अपने गुरु त्रिलोचन के मतों की व्याख्या की है—'अस्माभित्सु त्रिलोचनगुरुश्रीत-मार्गानुगमनोमुद्यै' इत्यादि । यथार्थ में जयन्तभट्ट के सम्पादन काल से पहले चाक्षस्पति मिश्र ने ग्रन्थों की रचना की है । इन्होंने तारपर्यटीका की रचना के समय में ही संपूर्ण न्यायसूत्रों की एक पुस्तक न्यायसूचीनिघण्टु का (८४१ ई० में) प्रणयन किया और जयन्तभट्ट ने ८८३ ई० के बाद काश्मीर में बन्दी होकर न्यायमञ्जरी का प्रणयन किया ।

इस प्रसङ्ग में कुछ और भी संशेप में ही कहना है । बहुत विद्वान् कुछ दिनों से जयन्तभट्ट की उदारता का वर्णन करते हैं । किन्तु उनकी उदारता किस रूप की थी ? क्या वे जातिभेद या चाण्डालादि स्पर्श को टोप नहीं मानते थे ? नवीन प्रकाशित न्यायमञ्जरी की भूमिका में स्पष्टतः लिखा है कि

साचस्पति मिथ्र अपने गुरु जयन्तभट्ट के उदार मतों को नहीं मानते थे। ये बौद्ध तथा जैन आदि की निन्दा स्पष्ट करते हैं। जयन्तभट्ट बौद्ध आदि साधुओं के प्रामाण्य के विषय में बाद में मतान्तर का उल्लेख करने पर भी वे अपना मत स्पष्ट कहते हैं—‘ये तु सौगतसंसारमोचकाग्रमा पापकाचारो-पदेशिनः कस्तेषु प्रामाण्यमार्थोजुषोदये बुद्धशास्त्रे हि विस्वष्टा दृश्यते वेदबाह्यता’ इत्यादि। बाद में यद्यपि जयन्तभट्ट ने भी बौद्ध आदि की दुरात्मा कहा है—‘तथा चैते बौद्धादयोऽपि दुरात्मानो वेदप्रामाण्यनिवृत्तिता एव शास्त्रालो-स्पद्यं परिहरन्ति’ इत्यादि (न्यायमञ्जरी प्रथम संस्करण पृ० २६५-६६)। और भी कितने स्थलों में जयन्तभट्ट के विचारों से कैसे उदारता सातकती है—यह समझ में नहीं आता है।

जयन्तनैयायिक तथा न्यायसूत्र के नवीन व्याख्याकारण

मिथिला के मङ्गरीनी (मङ्गलबनी) ग्रामवासी विद्वन्मूढामणि प० गङ्गेश उपाध्याय ने ‘तत्त्वचिन्तामणि’ का प्रणयन किया। इसीसे नव्य नैयायिकों का संप्रदाय प्रबलित हुआ। पश्चात् उनके पुत्र ब्रह्मानन्द उपाध्याय, पौत्र पद्मपति उपाध्याय एवं प्रपौत्र नरहरि उपाध्याय ने उक्त तत्त्वचिन्तामणि की भिन्न भिन्न व्याख्याएँ प्रस्तुत की और अभ्यापन के द्वारा मठ्य नैयायिक संप्रदाय की गतिमान बनाया। इसी संप्रदाय में परम्परा क्रम से सृ० पञ्चदश पाठक में एक असाधारण विद्वान् का अभ्युदय हुआ। गङ्गेश उपाध्याय के ‘उपमानचिन्तामणि’—ग्रन्थ में ‘जयन्तनैयायिका जयन्तभट्टप्रभृतयः’ इस तरह के पाठ से ज्ञात होता है कि इन्होंने जयन्तभट्ट को जयन्तनैयायिक कहा है। वस्तुतः गङ्गेश ॥ पूर्ववर्ती उदयनाचार्य एवं इनके पूर्ववर्ती जयन्तभट्ट के प्राचीन आचार्य कहा जाना उपयुक्त भी है। जयन्तभट्ट ने कितने प्राचीन मतों के उद्धरण एवं उन मतों के अनुसार न्यायसूत्र की व्याख्या लिखी है। इसी हेतु गङ्गेश ने उनको प्राचीन नैयायिक कहा है। किन्तु यह नहीं कहा जा सकता है कि जयन्तभट्ट भाष्यकार वास्तव्यपन के मत के समर्थक हैं। जयन्तभट्ट ने अनेक सूत्रों की व्याख्या में भाष्यकार के मतों एवं उनकी व्याख्याओं को न मानकर अपना कुछ भिन्न मन्त्रम्य उपस्थित किया

१ परापरमित्र ने यज्ञानि के घर में पुस्तकें नहीं देखीं। यही समझकर मैंने पहले (पृ० १८ में) लिखा है कि परापर मित्र सृ० पञ्चदश पाठक के पूर्ववर्ती यज्ञानि के समसामयिक नहीं हैं। यज्ञानि का समय सृ० अनुदयराज है अतएव इनके पितामह ने सृ० त्रयोदशराज में ‘तत्त्वचिन्तामणि’ की रचना की होगी। मेरी एसी ही धारणा रही है। इस विषय में और भी बहुत सी विचारणीय बातें हैं।

है। जो भी हो, अभिप्राय यह है कि गङ्गेश उपाध्याय की उत्त्वचिन्तामणि के अध्येता-अध्यापक ही नव्यनैयायिक कहे जाते हैं। केवलाश्रयि दीधिति की व्याख्या में—‘अत्रवदन्ति’ कल्प के आरम्भ में जगदीश तर्कालङ्कार ने भी लिखा है—‘द्युत्वेय नव्यनैयायिकानाम्’।

संस्कृतसाहित्य का इतिहास नामक बंगला पुस्तक (पृ० २९५) में लिखा है कि “गङ्गेश के परवर्ती विद्वान् केवल व्याप्तिवाद तथा अनुमानसङ्ग को लेकर ही सर्वदा शास्त्र-धर्मा करते थे। किन्तु ईश्वर तथा आत्मा इन दोनों ही पदार्थों का पर्यवसान केवल नाम में रह गया था। कुतुभाञ्जलि का सेवसर ग्यायशास्त्र केवल शुष्क तर्कशास्त्र में परिणत हो गया”। ये सभी बातें किसी पाश्चात्य विद्वान् की उक्ति का अनुवाद हैं या यों ही कहा गया है—इसका ज्ञान शुभ नहीं है। किन्तु आधुनिक नव्यनैयायिकों ने अध्यात्मशास्त्र तथा अभ्यास विभिन्न शास्त्रों की व्याख्या किस तरह से की है—इसके ज्ञान के लिये उन लोगों की पुस्तकें पढ़नी होंगी। विभिन्न ग्रन्थों के संस्कृत पुस्तकों के सूचीपत्र देखने से नव्यनैयायिकों के ग्रन्थों का परिचय हो सकता है। गौड़ संप्रदाय के आचार्य नव्यनैयायिक वासुदेव सार्वभौम ने वेदान्तप्रणय ‘अद्वैत मकरन्द’ की व्याख्या लिखी और इनके पिता नरहरि बिशारद को ‘वेदान्त विद्यामय’ की उपाधि मिली है।

इन वासुदेव सार्वभौम के पीत्र स्वप्नेश्वर ने शाण्डिल्यसूत्र के भाष्य का प्रणयन किया। इन्होंने साक्ष्यतत्त्वकौमुदी की ‘प्रभा’ व्याख्या, ग्यायशास्त्र में ग्यायतत्त्वनिकष’ एवं वेदान्तशास्त्र में ‘वेदान्ततत्त्वनिकष’ नामक ग्रन्थों की रचना की। शाण्डिल्यसूत्रभाष्य में एक स्थल में इन्होंने लिखा है—‘प्रमाण विचारोऽभाभिर्न्यायतत्त्वनिकषे वेदान्ततत्त्वनिकषे च निरूपित इति नेह प्रतप्यते’ (महेश पाल स०, पृ० १०७ इष्टव्य)। सारांश यह कि नदिया में नव्य ग्याय की स्थापना के बाद बङ्गाली नैयायिक शास्त्र तथा वेदान्त आदि शास्त्रों को जानना भूल गये, वे लोग केवल नव्य ग्याय के अनुमान सङ्ग को लेकर ही जीवन में वा डेते थे—यह धारणा सबका अस्वप्न है।

१. नवद्वीपमहिमा’ नामक पुस्तक (दि० स०, पृ० १५७) में लिखा है कि दुर्गादास विद्यावागीश के पिता गङ्गेशचरण (अर्थात् गङ्गोपाध्याय) द्वितीय वासुदेव सार्वभौम ने अद्वैत मकरन्द की व्याख्या लिखी है। किन्तु उक्त श्लोक इस व्याख्या के अन्त में वासुदेव सार्वभौम के—‘धीवन्त्या न्वय’—इत्यादि श्लोक को यदि जानते रहते तो इस तरह की भूल कभी नहीं कर सकते थे। पहले ही (पृ० ८ म) इन दोनों पद्यों का उद्धरण

नदिया में हो स्मृतिकार रघुनन्दन साहय तथा वेदान्त आदि शास्त्रों में निष्पात थे। इसके प्रमाण में उनके 'गलमासतत्त्वविवेक' आदि विभिन्न ग्रन्थों की देखा जा सकता है। नव्यनैयायिकों में सबसे पहले गङ्गेश उपाध्याय के पुत्र वर्द्धमान उपाध्याय ने उदयनाचार्य के कुसुमान्जलि आदि विभिन्न ग्रन्थों की प्रकाश नामक व्याख्या लिखी और उसमें भी विशेष करके प्राचीन न्याय तथा वैशेषिक दर्शन के सिद्धान्तों की व्याख्या इन्होंने की है। उदयनाचार्य की तात्पर्यपरिशुद्धि की प्रकाश व्याख्या 'न्यायनिबन्धप्रकाश' नाम से भी प्रसिद्ध है। पद्मनाथ मिश्र ने इसकी वर्द्धमाने-पु नामक व्याख्या लिखी है। राजुर मिश्र ने न्यायतात्पर्यमञ्जन नाम से उक्त व्याख्या की ही व्याख्या लिखी है। उदयनाचार्य की प्रबोधासिद्धि या न्यायपरिशुद्धि की वर्द्धमानकृत प्रकाश व्याख्या ही परिशिष्ट-प्रकाश नाम से प्रसिद्ध है। इस व्याख्या में वर्द्धमान उपाध्याय ने न्यायदर्शन के पञ्चम अध्याय की व्याख्या में बहुत से विचारों का सङ्कलन किया है। प्राचीन समय में नैयायिक समाज में इस व्याख्या की बहुत मान्यता थी। पदार्थ मिश्र ने इनका गुरुत्व आदर किया है और अपनी आलोक व्याख्या में लिखा है—'यत्तु परिशिष्ट-प्रकाशे महामहोपाध्यायचरणाः' (सोसाइटी ४०, पृ० ६७४)। पदार्थ मिश्र के गोकुलनाथ उपाध्याय भी अपने मनुवोदय नाटक के तृतीय अंक में लिखते हैं—एव परिशिष्टप्रकाशकृद् बुभो वर्द्धमानः। इस परिशिष्टप्रकाश के साथ ही न्यायपरिशुद्धि ग्रन्थ कलकत्ता संस्कृत ग्रन्थमाला में प्रकाशित हुआ है।

वर्द्धमान उपाध्याय ने स्वतन्त्र रूप से भी न्यायसूत्र की व्याख्या रूप में 'अवबोधानयत्रस्वबोध' नामक ग्रन्थ की रचना की। इसके बाद सृ० पञ्च-दश शतक में मिश्र के वाचस्पति मिश्र (द्वितीय) ने पूर्ण विचार के साथ न्यायतत्त्वशालोक नामक ग्रन्थ में न्यायसूत्र की नई व्याख्या प्रस्तुत की। इन्हीं का ग्रन्थ न्यायसूत्रोद्धार है। इसमें संपूर्ण न्यायसूत्रों की संख्या ५३१ है। प्राचीन

दिया जा चुका है। ये वामुदेव सार्वभौम प्रसिद्धतम व्यक्ति आलम्बसम्बन्धी-पाध्याय की छठी पीढ़ी में समूत नरहरि विशारद के ज्येष्ठ पुत्र हैं। इनके ज्येष्ठ पुत्र जनेश्वर अथवा जलेश्वर थे जो बाहिनीपति कहलाते थे और इनके कनिष्ठ पुत्र का नाम चन्दनेश्वर था। जनेश्वर या जलेश्वर के पुत्र स्वप्नेश्वर ने शाश्वतसूत्र के स्वकृत भाष्य के अन्त में अपना परिचय देते हुए लिखा है—'गोवर्धमावलये विशारद इति ख्याताद्भूद् भूषणे' इत्यादि। इसके विशेष विवरण के लिये I. H. Q. Vol XVI पृ० ५८ ३९ में दिनेश चन्द्र भट्टाचार्य का लेख देखिए।

वाचस्पतिमिश्रकृत न्यायसूचीनिबन्ध में न्यायसूत्र की संख्या ५२८ है। काशी में महादेव वेदान्तीकृत न्यायसूत्र की वृत्ति उपलब्ध है। हमने सुना है कि महादेव भट्टाचार्य नामक बङ्गाली विद्वान् ही महादेव वेदान्ती हैं। ख० पौडस शतक में रामभद्र सार्वभौम ने न्यायपरदृश्य नामक ग्रन्थ का प्रणयन किया। यह पहले ही कहा जा चुका है कि ये जानकीनाथ ब्रूडामणि के पुत्र और जगदीश तर्कालंकार के गुरु थे।

रामभद्र सार्वभौम के परवर्ती विद्वान् विश्वनाथ न्यायपरञ्चानन ने न्यायसूत्रवृत्ति की रचना की। विभिन्न ग्रन्थों के लेखक विद्यानिवास भट्टाचार्य इनके पिता थे और चरनाथ न्यायवाचस्पति इनके बड़े भाई थे। विश्वनाथ ने न्यायसूत्रवृत्ति के अन्त में लिखा है—'रसवात्रितिषी चकेन्दुकाले'। इससे ज्ञात होता है कि इन्होंने १५५६ शकाब्द (१६३४ ख०) में कुन्दावन में न्यायसूत्रवृत्ति की रचना की। किसी-किसी पुस्तक में उक्त श्लोक का पाठ यह है—'रसवात्रितिषी' (तिषि १५-वात्रि ७, रस ६)। इस पाठ के अनुसार प्रतीत होता है कि विश्वनाथ ने १५७६ शकाब्द अर्थात् १६५४ ख० में न्याय-सूत्रवृत्ति की रचना की। किन्तु मेरी धारणा है कि विश्वनाथ इस समय तक जीवित नहीं रहे होंगे जबवा बहुत बूढ़ हो गये होंगे। क्योंकि सनातन गोस्वामी के अध्यापक विद्यावाचस्पति चैतन्य देव के आविर्भाव (ख० १४८६) से पहले ही मरिया मे अध्यापन करते थे। इनके चित्र विश्वनाथ का जन्म ख० १५६० में होने से १६५४ ई० में इनकी उम्र ९४ वर्ष की होती है। अतएव उक्त श्लोक में—'रसवात्रितिषी' इस पाठ को ही उचित मानना होगा।

१. रामभद्र सार्वभौमकृत कुसुमाञ्जलिव्याख्या में—'भवानीभवनाया-भ्यां पितृभ्या प्रणमाम्यहम्' इत्यादि पद्य देखा जाता है। किन्तु रामभद्र भवनाय का पुत्र नहीं था। मैथिल विद्वान् दाक्षुर मिश्र के पिता का नाम भवनाय एवं माता का भवानी था, यह उन्होंने स्वयं लिखा है। दाक्षुरमिश्र कृत कुसुमाञ्जलि की आभोद व्याख्या में आरम्भ में ही उपर्युक्त श्लोक मिलता है। इस विषय में विभिन्न विद्वानों की भिन्न भिन्न कल्पनाएँ हैं। किन्तु मैंने काशी में बङ्गाली विद्वान् हरिहर दाखी के घर में इस रामभद्रो व्याख्या की एक प्राचीन प्रति देखी है। आरम्भ से कितने पत्रों के नष्ट हो जाने पर भी पन्थ के मध्य में ही लिखा है—'एतत् पर्यन्तम् दांकरमिश्रकृतं ततः सार्वभौमीयम्'। इससे स्पष्ट ज्ञात होता है कि किसी लेखक ने पहले दांकरमिश्रकृत व्याख्या के उपलब्ध अंशों को लिख कर पश्चात् रामभद्रो व्याख्या को लिखा है। इन्होंने भी रामभद्रो व्याख्या का पूर्वांश नहीं देखा होगा।

किन्तु विश्वनाथ के पिता विद्यानिवास भट्टाचार्य दीर्घजीवी होकर काशी-वास करने लगे थे । विश्वनाथ भी उन दिनों उनके साथ ही रहा करते थे । महाराष्ट्र देश के ब्राह्मण समाज के संबंध में किसी व्यवस्थापन में विद्यानिवास भट्टाचार्य का उसी समय का हस्ताक्षर पाया जाता है । स० योद्धा शतक के अन्त में बादशाह अकबर के समय में दिल्ली में नियुक्त पण्डितों की किसी सभा में उपस्थित होकर विद्यानिवास भट्टाचार्य ने सुप्रसिद्ध दार्ष्टान्तात्म्य मीमांसक नारायण भट्ट के साथ शास्त्र विचार करते हुए किसी धर्मशास्त्रीय विषय में बङ्ग देश में प्रचलित व्यवहार का समर्थन किया है । पश्चात् मांसघात एवं मत्स्यमांस भक्षण के विषय में दार्ष्टान्तात्म्य विद्वानों के साथ इनका पञ्चभोर-शास्त्रार्थ हुआ । इन्हीं के उपदेश से इनके पुत्र विश्वनाथ ने बङ्ग देश के आचार का शास्त्रीयत्व प्रतिपादित करने के लिए 'मांसतत्त्वविवेक' नामक ग्रन्थ का प्रणयन किया । काशी सरस्वतीमठन से इसका प्रकाशन हुआ है । इस ग्रन्थ के अन्त में दार्ष्टान्तात्म्य पण्डितों के प्रति विश्वनाथ की कटूक्ति से सात होता है कि दार्ष्टान्तात्म्य विद्वानों के साथ किस तरह से पञ्चभोर शास्त्रार्थ हुआ था ।^१

विश्वनाथ के पिता विद्यानिवास भट्टाचार्य ने ही पहले बहुत मुम्बबोध की व्याख्या करके नदिया आदि देशों में इस व्याकरण का प्रचार किया । व्याकरणशास्त्र में असाधारण विद्वत्ता के कारण विद्यानिवास भट्टाचार्य का एक सप्रदाय ही उस देश में चल रहा है । पश्चात् मुम्बबोध की व्याख्या में श्रीराम तर्कवागीश ने लिखा है—'केविद्विद्यानिवासाद्याः' । मुम्बबोध की विद्या-निवासवृत्त व्याख्या हम लोगों की उपलब्ध नहीं है । किन्तु तत्त्वविम्वामणि की व्याख्या की एक पुस्तक मैंने देखी है । उसके आरम्भ में ही लिखा है—'विचारद तन्त्रजस्य विद्यावाचस्पतेः' सुतः । विद्यानिवास्तनुने विम्वामणिविवेचनम्^२ । ॥१॥

१. 'मांसतत्त्वविवेक' के अन्त में विश्वनाथ ने लिखा है—'ब्रह्मावर्तद्विद्वदि-देश मध्यदेशार्थवर्त्तेषु मांसभक्षणआचार आज्ञानिकोऽविरोधः प्रतीयत एव । ये तु कलिवर्ग्यतया मांसघाते विवदन्ते 'स्तेयान्यमहापातकनिष्कृति' रिति कलि-मर्ग्यतयोक्तमपि ब्रह्माहत्यातरससर्गप्राप्तवित्त धनलोभादुपदिशन्ति पातृष्विद्वद्वि-नयने च न विवदन्ते रागरोषद्वेषनवेनसो देवानांप्रियास्ते केन शिष्यणोया इत्यलं मोक्षं विद्विषदिभ्यः शीघ्रतमवानुसारिणि' सहृदयेण ।'

२. मैंने काशी में बङ्गाली विद्वान् हरिहरशास्त्री के घर में ॥१॥ व्याख्या की पुस्तक देखी है । अग्न्य इसका विवरण कहीं भी नहीं मिलता । इस पुस्तक के अन्त में लिखा है—'कृष्णशास्त्रयोगेण लिखितम् सकावदाः १५०५ ।' इन्हीं के घर में चन्द्रमणिपरीक्षा नामक पुस्तक भी मैंने देखी । (बहुत बामुदेव चार्य-

व्याख्या के अध्ययन से ज्ञात होता है कि विद्यानिवाच भट्टाचार्य नव्य न्याय की तत्त्वचिन्तामणि के भी असाधारण मर्मज्ञ थे । ये नरहरिविशारद के पौत्र एवं रत्नाकर विशानाचरण के पुत्र थे । विद्यानिवाच के पुत्र विश्वनाथ ने अपनी न्यायसूत्रवृत्ति में न्यायभाष्य आदि प्राचीन ग्रन्थों की चर्चा की है । इनकी वृत्ति अपने गौरव के कारण ही संपूर्ण देश में प्रसिद्ध है ।

पश्चात् सृ० अष्टादश सनक के अन्त में छान्तिपुर के भट्टैत प्रभु के अतिवृद्ध प्रपौत्र राधामोहन गोस्वामी ने विश्वनाथकृत वृत्ति का अवलम्बन करके नई रीति से न्यायसूत्रविवरण नामक ग्रन्थ की रचना की । सृ० १८१८ में कृष्णकान्त विद्यावागीश ने गौतमसूत्रसदीपनी नामक एक नई व्याख्या की रचना की । स्पष्टाभाष के कारण गोस्वामी भट्टाचार्य आदि नव्य न्याय के विभिन्न विद्वानों का विभिन्न ग्रन्थों के लेखकों का परिचय एवं कीर्तिकथा कहना संभव नहीं हो सका ।

न्यायपरिचय की रचना के कारण

दशवर्ष पहले वज्जीव 'जानीय परिषद्' के द्वारा प्रबोधचन्द्र बहुमतिलक वृत्ति प्राप्त होने से इसी परिषद् के आदेश से न्यायदर्शन के संबंध में मेरे कुछ व्याख्यान हुए । पश्चात् उन्हीं वक्तृनाओं के संपह रूप में इस न्यायपरिचय ग्रन्थ की रचना करके उक्त परिषद् के अधिकारी वर्ग को देने पर परिषद् ने १९४० वज्जीव में इसका प्रकाशन किया । किन्तु उस समय मैं काशीवास कर रहा था इसलिये प्रूफ देखने का पूरा अवसर नहीं मिला । इस समय इसके द्वितीय

भीम इस 'मणिपरीक्षा' का कुछ अंश रहा होगा) । इसके अन्त में लिखा है— 'विद्यानिवासानां पुस्तकमिदम् । भवानन्दनन्दिना कारया लिखितम्—सकायदाः १५०१' । इससे ज्ञात होता है कि विद्यानिवाच इस समय (सृ० १५८१) में काशी में ही रहा करते । इसके प्रधान लेखक वायस्यकविचन्द्र ने स्वामीधर के इत्यक्षरद्रुम कादानकाण्ड लिख दिया था जो व्यासकल इच्छिया आदिषु में सुरक्षित । उक्त पुस्तक के अन्त में लिखित द्वितीय पद्य 'व्योमेन्दुधरसीतानुमिते पाके' से प्रतीत होता है कि १५१० सकाब्द (१५८८ सृ०) में यह पुस्तक लिखी गई होगी । काशी में विद्यानिवाच इसके बाद भी जीवित रहे ।

१. यह जानना आवश्यक है कि सृ० अष्टादशसप्तक ■ अन्त में नाटोर के चक्रिणाली रामा रामकृष्ण के ज्येष्ठ पुत्र विश्वनाथ इसी राधामोहन गोस्वामी से दोसा लेकर वैष्णव हुए थे ।

संस्करण के मुद्रण के अवसर पर कलकत्ता के योगेन्द्र विद्यालय के अध्यापक मेरे छात्र पण्डित श्री पञ्चानन न्यायसंख्यवेदान्त तीर्थ ने इसके प्रूफ संशोधन कार्य में मेरा विशेष साहाय्य किया है। इस संस्करण में पूर्व मुद्रित का ही मुद्रण नहीं हुआ है प्रत्युत बहुत स्थलों में परिवर्तन परिवर्द्धन आदि करके इसको एक नया ही रूप दे दिया गया है। इससे पाठकों का यदि कुछ उपकार होगा तो मैं अपना श्रम साधक मानूँगा। इति।

बङ्गाळ १९४१
२ आश्विन, कलकत्ता

फणिभूषण तर्कनागीश

विषय-सूची

प्रथम अध्याय

न्यायशास्त्र के प्रयोजन की व्याख्या के प्रसङ्ग में न्यायदर्शन के प्रथम सूत्र में कथित निधेयस शब्द के अर्थ का विचार। दृष्ट तथा अदृष्ट के भेद से अभीष्टरूप निधेयस का द्वैविध्य। निधेयस मात्र को न्यायशास्त्र का प्रयोजन मानने पर भी अदृष्ट निधेयस मोक्ष ही उसका मुख्य प्रयोजन है।

१-८

द्वितीय अध्याय

न्यायमन में मुक्ति का स्वरूप, इस विषय में निवाद एवं मतभेदों का प्रदर्शन। आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति ही मुक्ति है—इस मत के समर्थन में न्यायभाष्यकार का विचार तथा गङ्गा उपाध्याय का मतम्ब। गौतम के मत में नित्यमुख के अनुभव के साथ आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति मोक्ष है—इस प्राचीन मतके समर्थन में शंकाचार्य भासवर्ज की मुक्तियों तथा विविध मन्तव्य।

६-१४

तृतीय अध्याय

मुक्ति के उपाय के वर्णन में उपनिषद् में कहा गया—आत्मदर्शन किम तरह से मुक्ति का कारण होता है—इस विषय में गौतम की मुक्तियों की व्याख्या द्वैतवादी गौतम के मत में सुमुमुक्षुओं को चरम समाधि के बाद जो अपने आत्मा का अगैकिक साक्षात्कार होता है—वह अविद्या की निवृत्ति कर के मुक्ति का परम कारण होता है। किन्तु परमेश्वर की परा भक्ति या शरणागति के बिना किसी को आत्मसाक्षात्कार नहीं हो सकता है। परमेश्वर के अनुग्रह से ही आत्मसाक्षात्कार होता है—इस मत में प्रमाण का प्रदर्शन।

१८-२०

चतुर्थ अध्याय

आत्मा के भ्रवण, मनन तथा निर्विषयासन का प्रयोजन। भ्रवण और मनन के स्वरूप की व्याख्या। घ्राण आदि बहिरिन्द्रियों से एवं देह और मनस् से मिल आत्मा है—इस तरह मनन के साधनरूप गौतम की अनुमानात्मक मुक्तियों का प्रदर्शन।

२१-२३

पञ्चम अध्याय

जीवात्मा की नियता तथा पूर्वजन्म के साधन में गौतम की मुक्तियों और इसके समर्थन में विभिन्न कथानों।

३४-४४

षष्ठ अध्याय

कणाद और पौल्लभ अद्वैतवादी थे इस का सङ्गन। शङ्कराचार्य आदि भी ऐसी बातें नहीं कहते। कणाद और गौतम के सूत्रों से विचार पूर्वक उनकी द्वैतवादिता का प्रतिपादन।

४८-६८

सप्तम अध्याय

कणाद तथा गौतम के परमाणुकारणवाद की व्याख्या तथा इनकी गिद्धि में विविध मुक्तियों। परमाणु के सङ्गन में बौद्धाचार्य वसुदेव के

श्लोक का प्रदर्शन एवं उसकी व्याख्या । परमाणु की सत्ता तथा उसकी निरवयवता के समर्थन में गौतम की युक्तियों । असत्कार्यवाद की व्याख्या तथा उसका समर्थन । परमाणुकारणवाद में ईश्वर संसार का उपादान कारण नहीं होता है तथा आकाश की नित्यता मानी जाती है—इस मत के समर्थन में न्यायवैशेषिक संप्रदाय का मन्तव्य । ६९-९४

अष्टम अध्याय

न्याय और वैशेषिक दर्शन में वेद विरुद्ध अंश परित्याज्य है—इस मत की समालोचना । कणाद तथा गौतम के मत उन लोगों को कल्पना मात्र नहीं हैं । द्वैतवादी कणाद एवं गौतम के मतानुसार कतिपय श्रुतिवाक्यों के तात्पर्य की व्याख्या तथा श्रुतिसंमत द्वैतवाद सिद्धान्त का समर्थन । ९५-११२

नवम अध्याय

भगवद्गीता के द्वारा भी जीवा मा एव परमात्मा का यथार्थ भेदरूप द्वैतसिद्धान्त ही ज्ञात होता है । इस विषय में द्वैतवादियों के विचार एवं युक्तियों । ११३-१२४

दशम अध्याय

कणाद तथा गौतम के मूर्तों के मापार पर तथा वारस्यायन आदि भाष्यकार की व्याख्या के अनुसार ईश्वरतत्त्व की व्याख्या । १२५-१३०

ग्यारहवाँ अध्याय

न्यायदर्शन के अनुसार प्रमाणपदार्थ की स्वरूपव्याख्या । प्रत्यक्ष आदि चार प्रमाणों की विशेष आलोचना । १३१-१६३

बारहवाँ अध्याय

विचार के द्वारा प्रमाण के प्रामाण्य का स्थापन । गौतम संमत परत प्रामाण्यवाद की व्याख्या तथा इस में युक्तियों का प्रदर्शन । गौतम के मतानुसार प्रमाण के चातुर्विध्य का समर्थन । १६४-१७९

तेरहवाँ अध्याय

वेद प्रमाण नहीं है—इस पूर्वपक्षका स्थापन तथा सङ्गठन । वेद के प्रामाण्य के साधन में गौतम की युक्तियों पर प्रकाश । वेद के पौष्ट्येयत्व के प्रसङ्ग में आलोचना । १८०-१९४

चौदहवाँ अध्याय

आत्मा आदि अथर्वम पर्यन्त न्यायदर्शन के प्रमेय पदार्थों की व्याख्या तथा इस विषय में गौतम के विशिष्टमतों पर प्रकाश । १९५-२१५

पन्द्रहवाँ अध्याय

न्यायदर्शन के मंथ्य आदि निमग्नस्यान पर्यन्त चौदह पदार्थों की व्याख्या तथा अन्वय कायार्थ । २१६-२१९

न्याय-परिचय

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

पहला अध्याय

न्यायशास्त्र का प्रयोजन

प्रत्येक शास्त्र का प्रयोजन होना है। प्रयोजन के ज्ञान के बिना किसी भी शास्त्र में किसी व्यक्ति की प्रवृत्ति नहीं होती है। श्रीमद्वाचस्पत्य मिश्र ने भी कहा है—

“मर्त्यैव हि शास्त्रस्य कर्मणो याजनि कस्यचित् ।
यान् प्रयोजनं नोक्तं तावत् सन् केन गृह्यते ? ॥
शतार्थं शतनन्द्यं श्रोतुं भोक्ता प्रवर्तते ।
शास्त्रादौ तेन वक्तव्यं सम्बन्धं सप्रयोजनः ॥”

(१२।१७। १ लोक, २ लोक वार्तिक)

अभिप्राय यह है कि प्रत्येक शास्त्र का तथा प्रत्येक कार्य का सब तक प्रयोजन नहीं कहा जाता है सब तक कोई भी व्यक्ति उसे ग्रहण नहीं करता है। जिन शास्त्र के सम्बन्ध तथा प्रयोजन का ज्ञान रहता है उस शास्त्र को सुनने के लिये भोक्ता प्रवृत्त होते हैं। इसलिये किसी भी शास्त्र के प्रारम्भ में उस शास्त्र का प्रयोजन तथा उस प्रयोजन के साथ उस शास्त्र का क्या सम्बन्ध है, यह कहना आवश्यक हो जाता है।

अतएव न्याय-दर्शन के प्रवर्तक महर्षि गौतम ने न्यायशास्त्र के प्रतिपाद्य विषय तथा प्रयोजन को पहले ही व्यक्त किया। उन्होंने न्याय दर्शन का पहला सूत्र कहा है—“प्रमाणं प्रमेय-सम्यक् प्रयोजनं दृष्टान्तं निदान्तावयव-तर्कं निर्णयं नाव-
क्य-वितर्कः हेत्याभास-वृद्ध-श्रुति निग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानाग्नि भेदमाधिगमः ॥”
इस सूत्र में पहले—“प्रमाणं प्रमेयं” निग्रहस्थानानाम्” इन पदों के द्वारा प्रमाण से लेकर निग्रहस्थान तक—उ सो-ह प्रकार के पदार्थ कहे गये हैं।

पहले प्रतिपाद्य पदार्थ के नाम का कथन “उद्देशः” कहा जाता है। उस प्रमाण आदि पदार्थ के तत्त्वज्ञान से निःश्रेयस लाभ होता है—यही इस सूत्र का अर्थ है। इसके बाद हुआ है कि उन प्रमाण आदि पदार्थों में न्याय शास्त्र का प्रतिपाद्य विषय है और निःश्रेयस इच्छा प्रयोजन है। उस प्रमाण आदि पदार्थों की व्याख्या तथा उस सम्बन्ध में अन्तर्न्याय दाते आये जायेंगी।

अब इस सूत्र में कहा गया “नि श्रेयस” शब्द का अर्थ क्या है—यही समझना चाहिये ।

‘नि श्रेयस’ शब्द का मुक्ति अर्थ ही प्रसिद्ध है । किन्तु कल्याण अथवा अभीष्ट भी उसके द्वारा जाना जाता है । महाभारत में कल्याण अर्थ में नि.श्रेयस शब्द का प्रयोग हुआ है ।

महर्षि गौतम ने पञ्च तृतीय सूत्र में तथा अन्यान्य सूत्रों में मुक्ति प्रकाश करने के लिए अपर्याग शब्द का ही प्रयोग किया है—यह भी स्पष्ट करना आवश्यक है । इससे स्पष्ट होता है कि महर्षि गौतम ने इस सूत्र में नि श्रेयस शब्द से केवल मुक्ति को ही ग्रहण नहीं किया है अरितु अग्न्याग्नि दृष्ट नि श्रेयस भी ।

न्यायवातिकार उद्योतकर ने कहा है कि—नि श्रेयस दो प्रकार के होते हैं—दृष्ट तथा अदृष्ट । उनमें प्रमाण आदि पदार्थों के तत्त्वज्ञान से दृष्ट नि श्रेयस का लाभ होता है । किन्तु आत्मा आदि प्रमेय पदार्थों के तत्त्वज्ञान से अदृष्ट नि श्रेयस की प्राप्ति होती है । तात्पर्य यह है कि पुरुष त्रिविध नि श्रेयस के बीच चरम नि श्रेयस मुक्ति ही अदृष्ट नि श्रेयस है । उससे भिन्न मकल नि श्रेयस ही दृष्ट नि श्रेयस है । न्यय दर्शन के प्रथम सूत्र में जी प्रमाण तथा प्रमेय प्रभृत सोऽह पदार्थों के तत्त्वज्ञान से नि श्रेयस की प्राप्ति कही गई है उनमें आत्मा आदि प्रमेय पदार्थ का तत्त्वसाधनरूप ही मुक्तिरूप चरम नि श्रेयस की प्राप्ति में अन्तिम कारण है । किन्तु सर्व प्रकार ये नि श्रेयस की प्राप्ति के लिए प्रमाण आदि पदार्थ पदार्थों का तत्त्वज्ञान आवश्यक है ।

१ 'कच्चिन् सृष्टंमूर्त्तानामेक श्रौणाति पण्डितम् ।

पण्डितो ह्यसंख्यच्छ्रेषु कुर्यान्नि श्रेयस परम् ॥'

—मयावव, महाभारत । ५।३५।

नि श्रेयसम् कल्याणम् । नीलकण्ठवटीका ।

‘मन्त्यासि वसंयोगश्च नि श्रेयसकरावुभौ’ ॥—गीता-५।२ ।

‘नि श्रेयसकरी’ नि श्रेयस मोक्ष कुर्वति । पाङ्कुरमाप्य ।

२ नि श्रेयस पुनर्दृष्टादृष्टभेदादद्वेषा भवति । तत्र प्रमाणादिपदार्थ तत्त्व-
ज्ञानानि श्रेयस दृष्टम् । नहि कश्चित्पदार्थो ज्ञायमानो हानोपादानो-
पलावुद्धिनिमित्त न भवतीति । एवञ्च कृत्या सर्वे पदार्था निपतया
उपदिष्यन्ते इति । परन्तु नि श्रेयसमात्पादेऽन्यत्त्वज्ञानाद्भवति ।

—न्यायवातिक ।

तब यह भी उद्योतकर की उस बात से ज्ञात होता है कि प्रमाण आदि पदार्थ का तत्त्वज्ञान मुक्ति की प्राप्ति में अत्यावश्यक अनेक दृष्ट निश्रेयस (सात्त्विक अभ्युदय) का सम्पादन करके मुक्ति की प्राप्ति में भी प्रयोजक होता है। अतः उद्योतकरने भी, गौतम ने प्रथम सूत्र में कहे गये निश्रेयस शब्द से निश्रेयस मान को ग्रहण किया है—यह हम समझ सकते हैं।

सात्त्विक दीप्ताक्ष र वाचस्पति मिश्र ने इस सूत्र में कहे गये निश्रेयस शब्द के द्वारा चरम निश्रेयस मुक्ति को ही ग्रहण किया है। किंतु भाष्यकार वात्स्यायन ने इस सूत्र के भाष्य के अन्तिम भाग में न्यायशास्त्र को सकल विद्या का दीरक, सभी कार्यों का उपाय, तथा सब भर्मों का आश्रय बतलाकर उक्त किया है कि विचारपूर्वक समस्त प्रयोजनों की सिद्धि के लिए न्यायशास्त्र आवश्यक है। वहाँ वाचस्पति मिश्र ने भी भाष्यकार के इस आशय को स्पष्ट किया है। वास्तव में, न्यायशास्त्र के साहाय्य के बिना विचार पूर्वक किसी भी शास्त्र का सम्यग ज्ञान नहीं हो सकता है। इसलिए न्याय शास्त्र को सकल विद्या का दीरक कहा गया है। परन्तु बहुत विषयों के ही विचार से तत्त्वनिर्णय करने के लिए अनुमान प्रमाण प्रधान अवलम्बन है। गणित, विज्ञान, इतिहास तथा राजनीति आदि सभी विषयों के ज्ञान में जो अनुमान प्रमाण अवशिष्ट है एवं जो सकल लोक यात्रा निर्वाहक है उसी अनुमान प्रमाण के सम्बन्ध में समस्त ज्ञात न्यायशास्त्र में ही वर्णित हुआ है। अतएव न्यायशास्त्र के प्रयोजन अमूल्य है। किन्तु इसमें कुछ भी सन्देह नहीं कि चरम निश्रेयस, अवरग अथवा मुक्ति न्यायशास्त्र का मुख्य प्रयोजन है।

मक्षि गौतम ने न्याय सूत्र के द्वारा जिस आन्वीक्षिकी विद्या का प्रकाश किया है, वह केवल तर्क विद्या नहीं है किन्तु तर्क विद्या सहित अप्पात्म विद्या। अतः प्रथम सूत्र के भाष्य के अन्तिम भाग में वात्स्यायन ने भी कहा है—“इह त्वप्यात्मविद्यायाम् आत्मादिज्ञानम् तत्त्वज्ञानम् निश्रेयसाधिगमोऽपरवर्गप्राप्तिरिति”। मक्षि गौतम ने भी इसको व्यक्त करने के लिए दूसरा सूत्र कहा है—“दुःख जन्म-मृत्यु-शोक मिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरागमे तदनन्तरायादपरवर्ग” ॥ मक्षि ने इस सूत्रसे व्यक्त किया है कि अवरग ही इस शास्त्र का मुख्य प्रयोजन है, तथा प्रथम सूत्र में कहे गये प्रमाण आदि मोक्ष पदार्थों के अन्तर्गत आत्मा आदि प्रमेय पदार्थ का जो तत्त्वज्ञान है, वही समस्त प्रमेय पदार्थों के सर्वविध मिथ्या ज्ञान की निवृत्ति के द्वारा अवरग का चरम कारण होता है। आगे यथा क्रम यह स्पष्ट होगा।

१ भाष्यकारन्तु नास्त्येव तन् प्रेक्षावता प्रयोजनम् यत्रान्वीक्षिकी न निमित्त भवतीत्याह—‘सेयमा-वीक्षिकीति’ ॥ —सात्त्विक दीप्ताक्ष।

दूसरा अध्याय

गौतम के द्वारा कहे गये अपवर्ग का स्वरूप तथा उस
विषय में मतभेद

अब पूर्वक 'दुख' घातु से घञ् प्रत्यय करने पर 'अपवर्ग' शब्द सिद्ध होता है। अब के सांसारिक बन्धन का वर्जन अर्थात् समारम्भक सकल दुख की आत्यन्तिक निवृत्ति ही यहाँ अपवर्गक 'घृन्' घातु का अर्थ होता है। अतः मुक्ति का ही दूसरा नाम अपवर्ग कहा जाता है। यही मोक्ष आदि नाम से तथा अमृत नाम से भी कहा गया है। श्री भगवान् ने भी कहा है—

“जन्म मृत्यु-जरा दुःखे विमुक्तोऽमृतमश्नुते” । (गीता १४.२०) सर्वोपश्रुतियों की आत्यन्तिक निवृत्ति नहीं होने से किन्ना मत में वास्तव मुक्ति नहीं होती है। इसलिए सर्वसम्मति से यही (उत्तरूप) मुक्ति का सामान्य लक्षण कहा जा सकता है। अतः न्यायमूलकार गौतम ने अपवर्ग के लक्षण सूत्र में यह कहा है—“तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः” (१।१।२२)। महर्षि गौतम ने इस सूत्र के अवयवहित पूर्व में दुख का लक्षण कहा है—“बाधनालक्षणं दुःखम्”। इसलिए इस सूत्र में निर्दिष्ट 'तत्' शब्द से पूर्व सूत्र में कहे गये सभी दुखों को ग्रहण करके गौतम ने कहा है कि सकल दुखों का अत्यन्त विमोक्ष अर्थात् दुख की आत्यन्तिक निवृत्ति ही 'अपवर्ग' है।

वैशेषिक दर्शन में महर्षिकणाद ने भी कहा है—“तदभावे संयोगाभावोऽप्रादुर्भावश्च मोक्षः” (५।२।१८) इस सूत्र के अवयवहित पूर्व सूत्र में महर्षिकणाद 'अदृष्ट' का उल्लेख करने सहस्र सूत्र में प्रथमोक्त “तत्” शब्द में उसी अदृष्ट गृहीत हुआ है—यह समझा जाता है। जीवात्मा के धर्म तथा अर्म नाम के गुण विशेष ही अदृष्ट पद से लिये जाते हैं। कणाद के उक्त सूत्र से यह होता है कि जीव के धर्म रूप सकल अदृष्ट के अभाव में उसका का उम शरादि के साथ विच्छेद संयोग का अभाव तथा अन्य शरीर के साथ विच्छेद संयोग का अप्रादुर्भाव या अनुत्पत्ति, यही मुक्ति है।

यथार्थतः, जीवों की जन्म-मरण पर नाना दुःखों का भोग अवश्यभाव है।

चिरसन्निकृत अदृष्ट क्षण शरीर शक्ति के अभाव में उच्छेद (पुनर्जन्म की निवृत्ति) होने पर कदापि उस जीव का किसी दुःख का भोग की सम्भावना नहीं रहती है। शरीर आदि के अभाव में कदापि उस अत्मा में ज्ञान आदि कोई भी विशेष गुण उत्पन्न नहीं होने है।

अतः वैशेषिक आचार्यों ने कणाद के उक्त सूत्र के अनुसार ही कहा है कि आत्मा के ज्ञान आदि विशेष गुणों का अत्यन्त उच्छेद ही मुक्ति है।

यहाँ यह कहना आवश्यक है कि न्याय वैशेषिक सम्प्रदाय के मत में आत्मा चैतन्य अथवा सुखस्वरूप नहीं है, किन्तु चैतन्य या ज्ञान उसका (आत्मा का) विशेष गुण है। और जीवात्मा में यही ज्ञान अनित्य है। धर्म, अधर्म तथा उनमें होने वाले सुख दुःख जीवात्मा के अनित्य विशेष गुण हैं। अतः जिन कारणों से जीवात्मा में ज्ञान आदि विशेष गुणों का उत्पत्ति होती है, उन कारणों का अत्यन्त उच्छेद होने से उस जीवात्मा में ज्ञानादि विशेष गुणों की उत्पत्ति कभी नहीं होती है। सुख के कारण धर्म तथा दुःख के कारण अधर्म का अत्यन्त उच्छेद होने पर और कभी भी उस जीवात्मा में सुख दुःखों की उत्पत्ति की सम्भावना नष्ट होती है। किन्तु किसी जीवात्मा के सकल विशेष गुणों का उच्छेद होने पर भी उस आत्मा का उच्छेद नहीं होता है। क्योंकि आत्मा निरिकार तथा निष्ण है।

इस मत में जीवात्मा के सकल विशेष गुणों के अस्तित्व नाश होने पर जीवात्मा अपने स्वरूप में स्थित रहता है। उन मत से अनेक उपपत्तियों की घोर विरोध है। उन लोगों का कहना है कि—यदि मुक्त आत्मा को किसी तरह का सुख भोग नष्ट होता है तथा तब उसका कोई भी ज्ञान नहीं रहता, तो इस स्थिति में मुक्त आत्मा की अवस्था मूर्च्छा अवस्था के समान हो जाता है। अतः यह पुनर्यय ही नहीं हो सकता है। क्योंकि पुनर्यय या जब जिन चीज की प्रार्थना करता है वही पुनर्यय कहलाता है। तथा कोई अपनी मूर्च्छा अवस्था की प्रार्थना करता है। क्या मूर्च्छा अवस्था के लिए किसी भी कार्य में कोई प्रयत्न होता है?—“नहि मूर्च्छावस्थार्थं प्रयत्नो दृश्यते सुधीः”। अपनी मूर्च्छा-वस्था की प्राप्ति के लिए किसी बुद्धिमान् व्यक्ति की प्रयत्ति नहीं देखी जाती है।

हमारे उक्त में न्यायवैशेषिक सम्प्रदाय का कहना यह है कि कोई भी विद्वान् कभी अपनी अर्चतन्त्रज्ञानस्था की कामना नहीं करता है—यह नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि यह देना गया है कि अम्ल वेदना से कतर होकर कितने बुद्धिमान् व्यक्ति भी समय समय पर भ्रमण मूढा की कामना करने हैं तथा अनेक व्यक्ति समय समय पर आत्म हत्या कर लेते हैं। इससे बहुत से उदाहरण हैं।

अतः ही, यह स्वीकार करना होगा कि केषात्तु सुख से निवृत्ति को उद्देश्य करके समय पर अचेतन्यवस्था भी पुनरावृत्ति हो सकता है। वास्तव में, सुख पुनर्यय की पुनर्क अवस्था मूढा अथवा उससे समान कोई अन्य अवस्था नहीं है। क्योंकि मूर्च्छा अवस्था के अन्त होने पर निरम नाश दुःखों का भोग

अवश्यभावो है, किन्तु मुक्त होने पर। दर से कदापि किसी भी प्रकार के दुःख की संभावना भी नहीं रहती है। इसलिए अवश्य ही 'मुक्ति' परम पुरुषार्थ है।

सुख और दुःख की निवृत्ति—ये दोनों ही धीरे के काम्य अथवा पुरुषार्थ हैं। इन दोनों में समार से विरक्त पुरुष के लिए दुःख का निवृत्ति ही अधिक प्रिय है। क्योंकि जिसको समार में सुख के लिए बहुत दुःखों का भोग करना पड़ा है वह समार में नित न्त विरक्त होकर चिर प्रिय मुक्ति का प्राप्त करने के लिए बहुत दुःखों के साथ बहुत सुख को भी छोड़ता है। और वही विरक्त पुरुष सुख से भी विरक्त होकर कहता है—‘अब अधिक सुख नहीं चाहिए। अब मैं सभी वस्तुओं से छुटकारा चाहिए। सुख में स्थिति अच्छी है।’ दुःख से निवृत्ति है। यहाँ स्वस्थ अथवा शान्ति है। सुख भोग करने वाला का दुःख भोग भा करना ही हागा। क्योंकि दुःख मात्र ही दुःख से मुक्त है। अर्थात् दुःख में रहित चिरस्थायी कोई सुख नहीं है। इसलिए सुमुमु (मोक्ष चाहने वाला) व्यक्ति आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति रूप मुक्ति के लिए सब प्रकार के सुख भोगों की कामना को छोड़ देने है। यह (सुमुमु) गर्वया चिर शान्ति के लिए सुख तथा दुःख से रहित अवस्था के लिए ही प्रार्थना करते हैं।

शस्त्ररस के स्वस्व का व्याख्या करते हुए जिसा पूवाचार्य ने कहा है—‘न यश्च ह्ययं न मुनय न विन्ता न द्वेष्टराशौ न च काचिदिष्टा’ ।

फलित फयन यह है कि इस मत में चिरकाल के लिए आत्मा की मुक्त तथा दुःख आदि से रहित भवन या हा प्रसन्न वृत्त्यार्थ एव चिर शान्ति है।'

ह्या-दोग्य उपनिषद् व अन्तिम अध्याय का—न वै सशरीरस्य सत प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति । अशरीरम् याव सन्त न प्रियाप्रिये स्पृशत' (८।१२।१) यह भूतिवाक्य है। उक्त रूप मुक्ति में प्रमाण होता है। क्योंकि—'अशरीरम्—न प्रियाप्रिये स्पृशत' इस वाक्य से ज्ञात होता है कि मुक्त आत्मा विदेह होकर रहता है तथा उस समय में उसको प्रिय अथवा अप्रिय का कुछ भा ज्ञान नहीं रहता है। ननुमकञ्चित्क 'प्रिय' शब्द का अर्थ मृत तथा

१ माध्यमन म मात्मा निय सैन य स्वल्प हात हए भी मुक्ति क समस
 ■ तिसी भी प्रकार का सुख भाग नहीं करता है । त्रिविध दुःख म चिर काल
 क लिए निवृत्ति ही मुक्ति है । ■ वगमाम म भी शय मून दया जाता है—
 'न पुनश्चिविधन दुर्गेतामिमूवत' । वही दुःखभाव साक्षा म भागसुख तथा
 प्रदान दे म दे म कहा गया है । म य सुख कभी भी निरनिशय अवस्था चिर
 म्यापी नहा हा सकता है । सुख और दुःख मे रहित अवस्था का भी सुख कहा
 गया है—'सुख दुःखमूवात्तय' ।

‘अप्रिय’ शब्द का अर्थ दुःख होता है। उक्त श्रुतिवाक्य में ‘अप्रिय’ शब्द का अर्थ—वैयर्थिक (अनिय) सुख है—यह समझने का कोई कारण नहीं है।

अनन्य ही, छान्दोग्य उपनिषद् के अन्तिम अध्याय में पहले तथा पहले भी ब्रह्मलोक-प्राप्त पुरुष के सम्बन्ध में वर्णित है कि वह इच्छा मात्र से अनेक तरह के सकल्पों की निधि कर सकता है। किन्तु ब्रह्मलोक की प्राप्ति ही प्रकृत ‘मुक्ति’ नहीं है। क्योंकि ब्रह्मलोक की प्राप्ति होने पर भी अनेक व्यक्तियों की पुनरावृत्ति या पुनर्जन्म होता है। अतः श्री भगवान् ने कहा है—‘आब्रह्म-भुवनाहोरा, पुनरावर्तिनोऽर्जुन’। (८।१६।) किन्तु ब्रह्मलोक में ‘तत्त्वज्ञान’ प्राप्त करके जो व्यक्ति महा प्रलय में ‘विश्राम’ ब्रह्मा के साथ मुक्ति प्राप्त करता है वह उस समय में किसी सुख का भोग नहीं करता है—यह छान्दोग्य उपनिषद् में पीछे नहीं कहा गया है। किन्तु पहले कहा गया है कि—अस्मिन् वासन्त न प्रिया प्रिये स्मृतः’।

नान्य ग्राह के प्रवर्तक गङ्गेय उपाध्याय ने ‘ईश्वरानुमानचिन्तामणि’ नामक ग्रन्थ में पूर्वाक्त मत का समर्थन करते हुए कहा है कि सुख तथा दुःख से निवृत्ति यह दोनों ही पुरुषार्थ हैं। यह नहीं कहा जा सकता है कि सुख की इच्छा से ही जीवों की सर्वत्र ही प्रवृत्ति होती है। क्योंकि केवल दुःख से निवृत्ति के लिए भी जीवों की बहुतसी प्रवृत्तियाँ होती हैं। अतः यह स्वीकार करने योग्य है कि यह ‘दुःख से निवृत्ति’ भी पुरुषार्थ है। किन्तु यदि सुख से रहित ‘दुःख की निवृत्ति’ पुरुषार्थ नहीं है तो दुःख से मुक्त सुख भी पुरुषार्थ नहीं हो सकता है। किन्तु जिस सुख से पीछे अथवा पहले दुःख का भोग अत्यन्त-मार्थ है ऐसे ‘रम्य’ आदि सुख को भी ‘पुरुषार्थ’ रूप में स्वीकार किया गया है। अतः उस प्रकार की सुख से रहित केवल ‘आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति’ भी पुरुषार्थ रूप में मानी जा सकती है। वही परम पुरुषार्थ ‘मुक्ति’ है।

१. ‘यत्र दुःखेन समिन्ध न च सम्यमनन्तरम्।

आमलापीपनीनश्च तन् सुखं स्वयंशाम्पदम्’ ॥

—श्लोक वातिक । (अनुवादक)

मार्गेत उपाध्याय के द्वारा उद्धृत ‘विरोधशेष यदि यातु यातु’ यह वाक्य किसी प्राचीन श्लोक का द्वितीय अंग है। दूसरे की स्त्री में प्रकृत वाक्यान्त पुरुष विप्लवना के यह श्लोक कहना है। सम्पूर्ण पद्य यह है—

‘यस्मिन्ने मन्त्रेनमञ्जुवाशि । विरो मदीयं यदि यातु न तु ।

तूतानि नूनं जनकात्मनार्षे दशानननापि दशाननानि ॥”

मुख मात्र ही दुःख से सबद्ध है अतएव अनित्य है। यथार्थ 'मुमुक्षु' व्यक्ति यह समझकर केवल 'आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति' के लिए शास्त्र में विहित उपायों का आचरण करते हैं। वे मुख के इच्छुक नहीं होते हैं। जो सब तरह से अविवेकी रहता है वह केवल मुख का इच्छुक होकर बहुत दुःखों से सृष्टि मुख के लिए अरनी प्रियतमा को—“शिरो मदीय यदि यातु यातु” कहकर अथात् तुम्हारे लिए मरा मस्तक भी यद चला जाए तो जाए जनक नदिना सीता के लिए रावण न भी अपने दशमुखों को काट डाला था, जो यह कहने हुए दूसरों का हृदय म दुःखानना से प्रवृत्त होते हैं, तथा—‘वर वृन्दावनरम्ये शृगालत्वमत्र चाम्यहम् । न तु वैशेषिका मुक्तिं प्रार्थयामि कदाचन’ । (१) इस तरह के श्लोक पढ़ते हुए उपर कहे गये मुक्त के स्वरूप का उपाशस करते हैं—ऐसे व्यक्ति मुक्ति के अधिकारी ही नहीं हैं।

जो वनकी व्यक्ति समझते हैं कि इस संसारात्मक महावन में दुःख दुःखिन अमन्य हैं, तथा मुख ने पुनः का प्रकाश बहुत थोड़ा है, इसलिए यह समार मृदु सरो के पना मण्डल के समान है, अतः ‘आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति’ रूप मुक्ति के लिए मुख को भी छोड़ना चाहते हैं, ऐसे व्यक्ति ही मुक्ति के अधिकारी हैं ।^१

भास्कर बास्यायन ने भी गौतम के द्वारा कहा गयी मुक्ति के स्वरूप के वर्णन में पूर्वाक्त मत का ही समर्थन किया है तथा तदनुसार यही मत नैयायक सम्प्रदाय में प्रचलित है ।

१ यह श्लोक भी प्रसिद्ध है। गङ्गा उपाध्याय उक्त श्लोक के प्रथम अंग को उद्धृत करते हैं—इसमें पाया होता है कि यह भी कोई प्राचीन पद्य है। इस श्लोक में कोई ब्रह्मण्य कहता है कि मैं वृन्दावन में शृगाल (गीदर) हाकर रह सकता हूँ किंतु वैशेषिक दर्शन में कहीं भी मुक्ति की कभी प्राप्ति नहीं करता हूँ। गङ्गा उपाध्याय ने उक्त श्लोक में—परदारादिषु प्रवृत्तमाना ‘वर वृन्दावन रम्ये’ श्रवणात् वर नो नात्राधिकारिण यह कहकर उक्त समय में प्रचलित किसी सम्प्रदाय विचार के ऊपर कथित की सूचना की है।

२ तस्मादविवेजिन गुणमात्रव्यक्तो बह्वन्तरदुःखानविद्धमपि गुणमन्यस्य गिरामनीयमपि यानि यातु इति कृत्वा परदारादिषु प्रवृत्तमाना वर वृन्दावन रम्ये’ इति ५८ उ। नात्राधिकारिणः । यच्च विवेजिनो म्मिन् समारब्धास्तद्विर्यनि दुःखदहिनानि विजयी वा मुखमद्यानिवृत्तिं मुक्तिमपि पश्यन्त्याहं ह्येष्टाया प्रतिभमिमिति मयमाना मुखमपि हातुमिच्छन्ति, तत्राधिकारिण

—ईश्वरानुमानि नामनि ॥

वात्स्यायन के विचार से यह शत होता है कि उनसे पहले कोई नैयायक सम्प्रदाय—‘गौतम के मत से मुक्ति में नित्य सुख की अनुभूति होता है’—इसका समर्थन करता था । क्योंकि अपवर्ग लक्षणसूत्र की व्याख्या में वात्स्यायनने कहा है—‘नित्य सुखमात्मनो महत्त्ववन् मोक्षेऽभियज्यते, तेनाभियक्तेन त्यस्त निनुव्रतः सुखी भवतीति केचिन्मन्त्रते, तेषां प्रमाणाभावादनुवपत्तिः’ ।

इस मत का अप्रामाणिकत्व सिद्ध करने के लिए वात्स्यायन ने बाद को कहा है कि मुक्तिकाल में नित्य सुख के अनुभव की नित्य भी नहीं कहा जा सकता और अनित्य भी नहीं कहा जा सकता । अतः वह किसी प्रमाण के द्वारा सिद्ध नहीं हो सकता । क्योंकि नित्य या अनित्य के लिये कोई पदार्थ प्रमाण सिद्ध नहीं होता है । किन्तु आत्मा का नित्य सुख स्वीकार करके उसके अनुभव को भी नित्य पदार्थ कहने पर मुक्ति से पहले समूचे दुःखी जीवों में भी सदा यह नित्य सुखानुभव विद्यमान है, यह स्वीकार करना पड़ता है ।

सतारी जीव को दुःख भोग के समय में भी नित्य सुख का अनुभव होता है—यह कभी स्वीकार नहीं किया जा सकता है । उस नित्य सुख का अनुभव अनित्य अपितु मुक्ति काल में यह उत्पन्न होता है, यह भी नहीं कहा जा सकता । क्योंकि मुक्ति काल में उस अनुभव का उत्पन्न होना कोई कारण नहीं रहता है । परन्तु किसी धर्म विशेष को उसका (नित्य सुख के अनुभव का) उत्पादक कहने पर वह धर्म तथा वह नित्य सुखानुभव विस्थायी नहीं कहे जा सकते हैं । क्योंकि यह प्रमाण से सिद्ध है कि उत्पन्न भाव पदार्थ मात्र ही विनाशशील हैं । किन्तु किसी समय में, जिसका नाश होगा वह किसी भी मत में मुक्त नहीं है । ‘मुक्ति पदार्थ सबों के मत में चिरकाल तक रहने वाला है, अन्यथा उसे वास्तव मुक्ति कहा ही नहीं जा सकता है । इसलिए मुक्ति के स्वप्न का प्रकाशक किसी किसी शास्त्र वाक्य में यद्यपि ‘मुक्त’ तथा ‘अनन्द’ शब्द का प्रयोग होने पर भी आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति ही उत्तरा अर्थ समझना चाहिये क्योंकि उपरोक्त कारण ने उसका मुख्य अर्थ नहीं लिया जा सकता है ।

वात्स्यायन ने और अधिक विचार करने के उपरान्त अन्त में कहा है कि ‘मुक्त’ पुरुष को किसी भी प्रकार के सुखभोग की कल्पना रहने पर उसे मुक्त नहीं कहा जा सकता है । क्योंकि कामना अथवा विषय की अन्तर्गतात्मान्य के रूप में सर्वसम्मत है । किन्तु किसी भी प्रकार के ‘बन्धन’ रहने पर उसे मुक्त नहीं कहा जा सकता है । ‘न हि बन्धने त पदे कश्चिन्मुक्त इत्युच्यते ।’

और यदि तब उनको (मुक्त पुरुष को) किसी प्रकार के मुक्त भोग की कल्पना

नहीं है तो उनकी 'आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति' मात्र को भी मुक्ति क्यों नहीं कहा जा सकता ? जो सर्वथा निष्काम हैं उनको किसी प्रकार का सुखभाग न होने पर भी वे मुक्त क्यों नहीं होंगे ?

चरम मुक्ति काल में मुक्त पुरुष को सुखभोग के साधन शरीर आदि कुछ नहीं रहने से उस काल में उन्हें सुखभोग हो भी नहीं सकता । अतः चरम तत्त्व ज्ञान से समस्त मिथ्याज्ञान की निवृत्ति होने पर कभी उस आत्मा को पुनरावृत्ति या जन्मलाम नहीं होगा, अतः किसी प्रकार के दुःखभोग की सम्भावना भी नहीं है । उन्हें सुखभोग न होने पर भी उनको मुक्तिलाभ स्वीकार करना ही पड़ेगा । परन्तु वात्स्यायन के बहुत नाल के बाद शैव सम्प्रदाय विशेष के आचार्य कादमीर निवासी 'भासवंश' ने उनसे गुरुपरम्परागत पुरातन प्राचीन मत समर्थन करने के लिये व्यापमार ग्रन्थ में कहा है कि मुक्त पुरुष का नित्य सुख का अनुभव शास्त्र प्रमाण सिद्ध है ।

उन सन शास्त्र-वाक्यों में 'सुख' तथा 'आनन्द' शब्द के मुख्य अर्थ में किसी बाधक के नहीं रहने के कारण लाक्षणिक अर्थ की कल्पना नहीं की जा सकती ।

वात्स्यायन ने कहा है कि मुक्त पुरुष के नित्य सुख के अनुभव को नित्य भी नहीं कहा जा सकता है तथा अनित्य भी नहीं, अतः वह शास्त्र का अर्थ नहीं हो सकता है । किन्तु आचार्य भासवंश ने उस नित्यसुख के अनुभव को भी नित्यवदार्थ कहा है । सत्सारावस्था में भी सब जीवात्मा में वह नित्यसुख तथा उसका अनुभव विद्यमान रहने पर भी उस समय पाप आदि प्रतिबन्धक के

१. भासवंश ने स्मृतिवचन उद्धृत किया है—

'सुखमात्यन्तिक यत्र बुद्धिप्राप्तमतीन्द्रियम् ।

तत्र मोक्ष विजानीयान् दुष्प्रापममृतात्मभिः ॥'

किन्तु शास्त्र का यह वचन सर्वसम्मत नहीं है । यहाँ यह भी कहना आवश्यक है कि भासवंश भी वात्स्यायन के सम्प्रदाय के अनुसार ही द्वैतवादी हैं । इनके मन से जीवात्मा नित्यसुख स्वरूप परब्रह्म नहीं है । भासवंश ने अद्वैत मन के अनुसार मुक्ति की व्याख्या नहीं की है । इनके मत में जीवात्मा भ विचित्राल से विद्यमान नित्यसुख मुक्तिकाल में अभिव्यक्त होता है । वात्स्यायन ने भी उक्त मन का ही खण्डन किया है । शास्त्रदीपिका के तर्कवाद में भीमात्मक पाद्यमररिषि मिश्र ने इस मन की व्याख्या करते हुए कहा है कि यह आनन्द-मोक्षवादी का मन है । उनके मतानुसार यह कुमारिल मठ का अपना मत नहीं है । इस विषय में विवाद आलोचना के लिए मेरे (पृ० ५० म० कर्मभूषणनरवंगीश) द्वारा मराठीन व्यापदशन चतुर्थखण्ड के ३४२ से ५५ पृष्ठ देखिये ।

कारण उन दोनों में विषयविषयिभाव सम्बन्ध नहीं होता है। परन्तु मुक्तिका० में उन प्रतिबन्धकों के न रहने से उस समय वह नित्य सुख तथा उसके नित्य अनुभव में विषयविषयिभाव सम्बन्ध उत्पन्न होता है तथा वह सम्बन्ध उत्पन्न भाव पदार्थ होने पर भी उसके विनाश का कोई कारण न रहने से कभी उसका विनाश नहीं हो सकता है। वह नित्यसुख नित्य सदैव है। उस सुख के द्वारा निरोपित जो आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति वही मुक्ति है।^१

भासवंश ने पहले 'आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति' ही मुक्ति है—इस मत का भी उल्लेख किया है। किन्तु उनके मतानुसार—वैशेषिक दर्शनकार कणाद का यह मत है। न्यायसार के टीकाकार जयसिंह सूरि ने भी वहाँ पर स्पष्ट रूप से यह कहा है। वस्तुतः भासवंश ने गौतम के सिद्धान्त की व्याख्या करते हुए 'न्यायसार' के अन्त में कहा है—'अनेन सुप्तेन त्रिशिष्टा आत्यन्तिकी दुःख निवृत्तिः पुरुषस्य मोक्षः इति'।

परन्तु 'सत्त्वशुद्धिरजय' ग्रन्थ में माधवाचार्य ने दो श्लोकों से कहा है कि मत्सर का परिभ्रमण करते समय भगवान् शुद्धराचार्य से किसी स्थान में किसी नैयायिक ने गर्व के साथ प्रश्न किया था कि यदि आप सर्वज्ञ हैं तो कणाद और गौतम के मतानुसार मुक्ति में अन्तर क्या है—दसका निर्देश कीजिए, नहीं तो सर्वज्ञता के बारे में प्रतिज्ञा का परित्याग कीजिए। इसके उत्तर में शुद्धराचार्य ने उनसे कहा था कि कणाद के मत में सकल निरोप गुणों का अत्यन्त उच्छेद होने से आकाश की तरह आत्मा की स्थिति ही मुक्ति है, और आपके सम्मत अश्वराद मत में आनन्दानुभूति के साथ आत्मा की उक्त अवस्था ही मुक्ति है।^१ माधवाचार्य का उक्त प्रकार का वर्णन भगवत्क

१ भासवंश के न्यायसार के अठारह टीकाओं में प्रधान टीकाकार भूपण-भट्ट ने अधिक विचारपूर्वक इस मन का समर्थन किया है। अतः श्रीसम्प्रदाय के वैष्णव आचार्य वेङ्कटनाथ ने भी इसका ही समर्थन करते हुए न्याय परिशुद्धि नामक ग्रन्थ में लिखा है—'अत एव हि भूपणमते नित्यमुक्तसवेदनसिद्धिरपवर्ग साधना (काशी श्रीशम्भा सस्वरण पृ० १७)।

२ तत्रादि नैयायिक आत्मवर्तः कणादरत्नाञ्चरणाक्षरशे।

मुक्तैर्विरोधे नद सर्वविन्नेन् नोपेन् प्रतिज्ञा त्यजसर्वविस्ने ॥

अत्यन्तनाशं मुणसद्भुतेषां स्थितिनंभोवन् कणभसपशे

मुक्तिस्त्वदीये चरणाक्षरशे सानन्दसविन्सहिता विमुक्तिः ॥'

(सत्त्वशुद्धिरजय १६ अ० ६८, ६९)

माधवाचार्य ने कणाद छन्द का अर्थ लेकर वैशेषिक दर्शनकार को इस श्लोक में 'कणभस' कहा है और गौतम के अश्वराद नाम को लेकर उनको 'चरणाक्ष'

नहीं हो सकता है । 'सर्वदर्शनसिद्धान्तसंग्रह' में भी मुक्ति के स्वरूप के विषय में कणाद और गौतम का उक्त रूप मतभेद वर्णित है । अतः इसमें सन्देह नहीं कि प्राचीनकाल में किसी नैयायिक सम्प्रदाय में मुक्ति के बारे में गौतम का उक्त प्रकार विशिष्ट मत ही प्रचलित था । किन्तु प्रचलित न्यायसूत्र से उक्त मत समझा नहीं जाता ।



कहा है । द्वितीय श्लोक के 'कणमलपक्षे' इस पद से कणाद के मत में तथा 'त्वक्षीये चरणाक्षपक्षे' इस पद से तुम्हारे सम्मत अक्षपाद के मत में—यह अर्थ ग्रहण किया जाता है । यहाँ त्वक्षीये इस पद से ज्ञात होता है कि प्रश्नकर्ता कोई अभिमानी नैयायिक था इसलिए माधवाचार्य ने उसको तुम्हारे सम्प्रदाय के सम्मत अक्षपाद के मत में—ऐसा कहा है । क्योंकि उस समय में अगर माधवाचार्य कणाद और गौतम के मत से मुक्ति के विषय में उक्त रूप मतभेद नहीं दिखाने तो प्रश्नकर्ता उनकी सर्वज्ञता को स्वीकार ही नहीं करना । किन्तु 'सर्वदर्शन संग्रह' माधवाचार्य ने अक्षपाद के मत की व्याख्या करने हुए मुक्ति के विषय में माध्यकार वात्स्यायन आदि के सम्मत प्रचलित मत का ही समर्थन कर गये हैं । वही माधवाचार्य 'संक्षेपसाङ्ख्यरजय' के भी लेखक हैं—इस विषय में भी मुताबिक कोई प्रकृत प्रमाण नहीं मिला है ।

तीसरा अध्याय

मुक्ति का उपाय

भुक्ति ने कहा है—“आत्मा वा अरे द्रष्टव्य भोत यो मन्तव्यो निदिष्ट्या-
सितव्यो मैत्रेय्यात्मनो वा अरे दर्शनेन भवणेन मत्या वा विज्ञानेनेद सर्वं
चित्तितम्”—बृहदारण्यक ४।४।५ ।

अर्थात् महर्षि याज्ञवल्क्य ने अपनी धर्मपत्नी मैत्रेया से कहा था—अरे
मैत्रेयि ! अगर मुक्ति लाभ का इच्छा हो तो आत्मा द्रष्टव्य है यानी आत्मा का
दर्शन करना चाहिए । उस आत्म दर्शन के लिए पहले आत्मा के बारे में
गुरुमुख से उपदेश सुनना चाहिए, उसके बाद उस भवण के आधार पर मनन
एव ध्यान आदि करना चाहिए । अतः इस भुक्ति वाक्य से श्राव्य होता है कि
आत्मा का दर्शन रूप तत्त्व ज्ञान ही मुक्ति का साक्षात् कारण है । आत्मा का
भवण, मनन तथा निदिष्ट्यासन आत्म दर्शन के उपाय होने से परम्परा संन्य
से मुक्ति की प्राप्ति के भी उपाय होते हैं ।

वास्तव में, यह भुक्तिसिद्ध है कि अहङ्कार की निवृत्ति के बिना क्षीय
की सत्ता से निवृत्ति अथवा ‘मुक्ति’ नहीं हो सकती है । इसलिए यह समझना
आवश्यक है कि किन उपायों से इस अहङ्कार की निवृत्ति हो सकती है । महर्षि
गौतम ने आगे कहा है—‘दोष निमित्ताना तत्त्वज्ञानादहङ्कारनिवृत्तिः’ (४।१।१)

ज्ञान के राग, द्वेष और मोह का नाम ‘दोष’ है । शरीर आदि अनेक
पदार्थ उस दोष का निमित्त हैं । उन सब पदार्थों के तत्त्वज्ञान से अहङ्कार की
निवृत्ति होती है,—यही गौतम ने उक्त शून से कहा है । वास्तव में ज्ञानों के
नाना प्रकार का ‘मिथ्या ज्ञान’ ही सत्ता का कारण है । तत्त्व ज्ञान ही उस
(मिथ्या ज्ञान) का निवर्त्तक हो सकता है । इसलिए यह मानना होगा कि
तत्त्व ज्ञान ही मुक्ति का कारण है ।

गौतम के मत से आत्मा आदि प्रत्येक पदार्थों के बारे में अनेक प्रकार का
मिथ्या ज्ञान ही क्षीय के सत्ता में आने का कारण है । उनमें अनादि काल से
आता हुआ क्षीय के अपने शरीर में आत्म बुद्धि रूप मिथ्या ज्ञान ही
‘अहङ्कार’ है । अतः उसके विपरीत ज्ञान, अर्थात् ‘अद्वैता देह आत्मा आत्म’ नहीं
है—ऐसा ज्ञान ‘तत्त्वज्ञान’ है ।

साधना के द्वारा आत्मा तथा शरीर आदि के बारे में चरम तत्त्वज्ञान की
उत्पत्ति होने पर सभी मिथ्या ज्ञानों का आत्यन्तिक निवृत्ति से मुक्ति लाभ होता
है । क्योंकि उस ‘चरम तत्त्वज्ञान’ की उत्पत्ति होने से उन ज्ञानों के पदों से

सञ्चित किये हुए उन सभी कर्मों का अर्थात् प्रारब्ध से भिन्न धर्मों तथा अधर्मों का नाश होता है। इसी वाक्य को लेकर भुक्ति ने कहा है—‘क्षीयन्ते चास्य कर्माणि’ (मुण्डक उप०)। श्री भगवान् ने भी इसी वाक्य से कहा है—‘ज्ञानाग्नि सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुते तथा’— (गीता ४।३८)।

फलित कथन यह है कि तत्त्वज्ञान की महिमा से पुनर्जन्म के कारण सभी धर्म और अधर्म का नाश हो जाता है। उन तत्त्वज्ञानियों के आत्मा में किसी प्रकार के धर्म तथा अधर्म उत्पन्न नहीं होते हैं। अतः फिर उनका कभी पुनर्जन्म नहीं हो सकता है। अतः भुक्ति ने कहा है—‘न ज्ञ पुनरावर्तते’।

प्रारब्ध कर्मों का क्षय ‘चरम तत्त्वज्ञान’ से नहीं होता है। भोग के बिना उनका क्षय नहीं हो सकता।^१

‘प्रारब्ध कर्म’ पद का अर्थ कर्मसमूह धर्म तथा अधर्म विशेष ही समझना चाहिये। जिन कर्मों या धर्माधर्मों का फलभोग शुरू हुआ है उनका नाम ‘प्रारब्ध कर्म’ है। यह फलभोग जब तक समाप्त नहीं होता है तब तक उसका (यानी प्रारब्ध कर्म का) नाश नहीं हो सकता। जैसे जिन धर्म तथा अधर्म के फलस्वरूप जीनों के किसी शरीर विनोद की सृष्टि होती है—वह धर्म तथा अधर्म उनका प्रारब्ध कर्म है। क्योंकि उससे उनके फलों का आरम्भ होता है। जब तक इन फलों के भोग की समाप्ति नहीं होगी, तब तक उस शरीर का नाश नहीं हो सकता है। इसीलिए ‘चरम तत्त्वज्ञान’ होने पर भी वह (तत्त्वज्ञानी) पुरुष जीवित रहता है। उस समय में वे पुरुष “जीवन्मुक्त” कहे जाते हैं। कोई कोई जीवन्मुक्त पुरुष अपनी इच्छा से योगबल के द्वारा, ‘काय-यूह’ अर्थात् अनेक स्थानों में अनेक शरीरों की सृष्टि करके थोड़े समय में ही सभी प्रारब्ध कर्मों का फलभोगकर निर्वाण प्राप्त करते हैं। किन्तु अनेक व्यक्ति परमेश्वर के निर्देशानुसार दीर्घकाल तक जीवित रहकर-उनके निर्दिष्ट कार्यों को करते हैं और उन लोगों

१. ब्रह्मवैवर्त पुराण में प्रवृत्तिखण्ड के अन्त में देखा जाता है—‘अवश्यमेव भोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशुभम्। देवनीयं सहायेन काय यूहनं मुदघति’ (२६।७।) यह वाक्य उक्त प्रारब्ध कर्म के बारे में ही समझना चाहिये। वेदान्त-दर्शन में बादरायण ने भी कहा है—‘भोगेन त्वितरे क्षापित्वा सगच्छे’ (४।१।१९) इस सूत्र से ‘तु’ शब्द से प्रारब्धकर्म जो भोग से ही नष्ट होता है—लिया जाता है, अर्थात् भोग से उसका नाश करने पीछे यह तत्त्वज्ञानी पुरुष मुक्त होते हैं। इस सूत्र में ‘हरे’ इस द्वितीया द्विवचनान्त पद से ‘प्रारब्ध कर्म’ धर्म और अधर्म गृहीत होते हैं। क्योंकि इस सूत्र से पहले ही बादरायण ने कहा है—‘अनाख्यवाय एव तु पूर्वो तदुपे’।

के उपदेशों से ही शास्त्र सम्प्रदाय रक्षित हुआ है। इन सभी जीवन्मुक्त पुरुषों की मुक्ति 'अमरा मुक्ति' कहलाती है। न्यायदर्शन के द्वितीय सूत्र से यह भी सूचित हुआ है। किन्तु जीवन्मुक्त पुरुष के देहावसान के बाद जो मुक्ति प्राप्त होती है, वही 'परामुक्ति' अथवा 'चरम मुक्ति' है। उसी का नाम 'विदेह कैवल्य' तथा निर्वाण मुक्ति है। वही न्यायशास्त्र का चरम या मुख्य प्रयोजन है। चरम (अंतिम) तत्त्व ज्ञान होने से क्रमशः वह प्राप्त होता है। जिस क्रम से उस 'परामुक्ति' की प्राप्ति होती है उस क्रम को दिखाने के लिये महर्षि गौतम ने दूसरा सूत्र कहा है—'दुःख-जन्म प्रवृत्ति दोष मिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तराणामे तदनन्तराणामादपवर्गः'।

इस सूत्र में यथान्त से कहे गये दुःख आदि पदार्थों में से अन्त में कहे गये पदार्थ कारण हैं तथा उनके अन्यवहित पूर्व में कहे गये पदार्थ उन्हीं के कार्य हैं। कारण के अभाव में कार्य उत्पन्न नहीं होता है। अतः कारण की निवृत्ति से कार्य की निवृत्ति वही आ सकती है। अतः महर्षि गौतम ने कहा है कि दुःख आदि में से पीछे पीछे कहे गये पदार्थों की निवृत्ति से तदनन्तर घानी उनके अन्यवहित में पूर्व में कहे गये पदार्थों की निवृत्ति होती है, जिससे अपवर्ग होता है।

गौतम ने पश्चात् प्रवृत्ति पद से धर्म के कारण 'शुभकर्म' तथा अधर्म के कारण 'अशुभकर्म' को कहा है। परन्तु इस सूत्र में कर्म अन्य धर्म तथा अधर्म ही प्रवृत्ति पद से ग्रहीत हुए हैं। कर्म अन्य धर्म तथा अधर्म से ही अनादि काल से जीवों को नाना प्रकार के शरीर परिग्रह रूप जन्म हो रहे हैं। जन्म होने से ही दुःख अवश्यभावी है। इसलिए 'जन्म' 'दुःख' का कारण होता है। धर्म तथा अधर्म रूप प्रवृत्ति उस जन्म का कारण है। राग तथा द्वेष रूप 'दोष' उस प्रवृत्ति का कारण है क्योंकि जिस विषयों में राग तथा द्वेष ने ही मनुष्य कर्म करके तज्जन्य धर्म तथा अधर्म को प्राप्त करते हैं। उस राग और द्वेष के न रहने पर कर्म करने पर भी धर्म तथा अधर्म उत्पन्न नहीं होते हैं। उस धर्म तथा अधर्म का कारण राग तथा द्वेष रूप दोष है और उस दोष का कारण अनेक प्रकारों का 'मिथ्याज्ञान' है। क्योंकि जिस आत्मा आदि के विषय में अनेक प्रकारों के भ्रमज्ञान के कारण ही वह दोष उत्पन्न होता है। इसलिए उन दोषों की आत्यन्तिक निवृत्ति करने के लिए उनके कारण मिथ्याज्ञानों की आत्यन्तिक निवृत्ति आवश्यक है।

तत्त्वज्ञान के बिना वह किसी भी उपायसे सम्भव हो नहीं सकता। तत्त्वज्ञान से मिथ्या ज्ञान की निवृत्ति होने पर उसके कार्य दोष की निवृत्ति होती है। दोष की निवृत्ति होने पर उसके कार्य प्रवृत्तियों (धर्म तथा अधर्म) की निवृत्ति

होती है। प्रवृत्ति की निवृत्ति से उसके कार्य-बन्ध की निवृत्ति होती है। वही निर्वाण मुक्तिरूप अवर्ग है। कारण की निवृत्ति से कार्य की निवृत्ति कम से ही वह अवर्ग प्राप्त होता है। इसीलिए महर्षि गौतमने कहा है 'दुःख जन्म-प्रवृत्ति दोषमिच्छाज्जनानामुपेत्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः।' (४।२।३८) किन्तु जो तत्त्वज्ञान समूचे मिच्छाज्ञानों की निवृत्ति के द्वारा मुक्ति का कारण होता है वह तत्त्वज्ञान-धातृकाररूप चरम तत्त्वज्ञान है। निदध्यामन यानी योग शास्त्र में कहे गये ध्यान, धारणा तथा समाधि के बिना वह हो नहीं सकता है। 'चरम समाधि विशेष के बाद वह उत्पन्न होता है। इसी लिये गौतम ने पश्चात् कहा है "समाधिविशेषाभ्यासात्।" (४।२।३८) लेकिन पहले ही वह समाधि सम्भव नहीं होता। पहले 'यम' तथा 'नियम' से और अध्यात्म शास्त्रों में कहे गये दूसरे उपायों से आत्मा का संस्कार करना चाहिए इसी लिये महर्षि गौतम ने पश्चात् कहा है—तदर्थं यमनियमाभ्यामात्मसंस्कारो योगाद्याध्यात्मविधुपायैः"। ४।२।४६-१

योग शास्त्र में कहे गये नियमों में से ईश्वर प्रणिधान' ही अन्तिम है। ईश्वर में सभी कर्मों का अपेक्षित अथवा भक्ति विशेष ही ईश्वरप्रणिधान है।^१

वास्तव में, परमेश्वर में पराभक्ति के बिना तत्त्वज्ञान प्राप्त ही नहीं हो सकता है। इसलिये भुक्ति ने कहा है—'यस्य देवे पराभक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ' उसी पराभक्ति के फल स्वरूप परमात्मा का दर्शन होने पर तब उन्हीं के अनुग्रह से शरणागत 'मुमुक्षु' साधक को अपनी आत्मा के स्वरूप का साक्षात्कार होता है। इस समय में साधक की हृदय प्रस्थि—पहले कहे गये अहङ्कारस्वरूप मिच्छा ज्ञानों का नाश होने से पुन कदापि उसे पुनर्जन्म हो ही नहीं सकता। तो उसी तात्पर्य को लेकर श्री भगवान् ने कहा है—'मागुपेत्य ॥ कीमेव पुनर्जन्म न विद्यते'—गीता ८।१६।

मुमुक्षु उपनिषद् में भी उसी तात्पर्य में कहा गया है—'मिद्यते हृदय

१. योग दर्शन के समाधि पात्र में—'ईश्वर प्रणिधानादा' इम मूत्र के भाष्य में व्यासदेव ने कहा है—'प्रणिधानाद्भक्तिविशेषादाभिन ईश्वरत्वमनुगृह्णानि अभिध्यानमात्रण'। टीकाकार वाचस्पति मिश्रने व्यासदेव की इस कथा की व्याख्या की है कि ईश्वर मोक्ष के इच्छुक योगियों के मानसिक, वाचिक एवं गार्गेरिक भक्ति विशेष में अभिमृग्योन्मूत होकर अभिध्यान मात्र से प्रप्राप्त इम योगी का वह असीम मित्र हो—इम तरह की इच्छा मात्र में उसी अनुग्रह करत है। इम विषय में आलोचन के लिए विष्णुन मनुस्मृतिदिन व्यासदर्शन पञ्चम लखड म २०० से २०६ पृ० तक देखिए।

ग्रन्थिदिङ्मन्ते सर्वमयायाः । क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परा-
यरे” २।२।८।

तथा उसी तात्पर्य में ही श्वेताश्वतर उपनिषद् में भी कहा गया है—‘तमेव
विदिताऽऽत्मसुमेतिनान्य पन्थाः निघतेऽयनाय’ १।८। उस महेश्वर का दर्शन ही
मुक्तिनाम का एकमात्र मार्ग है—ऐसा कहने पर यह समझा जाता है कि यह
(परमात्मदर्शन) मुक्ति का चरम कारण आत्मसाक्षात्कार का जनक है ।
क्योंकि बिसे मार्ग कहते हैं उसे चरम कारण नहीं कहा जा सकता है ।

पण्डित कथन यह हुआ कि ‘मुमुक्षु’ (मोक्ष के इच्छुक व्यक्ति) मुक्ति के
चरम कारण आत्मसाक्षात्कार के लिए परमेश्वर के कारण में आने पर उन्हीं के
अनुग्रह से वह आत्म साक्षात्कारस्वरूप तत्त्वज्ञान उन्हें प्राप्त होता है । अतः इसी
श्वेताश्वतर उपनिषद् में ही कहा गया है—‘त ह देयमात्ममुदिप्रकाशम् मुमुक्षुषु
शरणमह मय्ये’ इति सर्वसे अन्त में कहा गया है

‘यस्य देवे पराभक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ ।

तस्यैते कथिताऽर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः’ ॥

परमेश्वर में तथा गुरु में पराभक्ति के बिना उपरोक्त विनय का ज्ञान प्राप्त नहीं
हो सकता है तथा आत्मज्ञान के लिए मोक्ष के इच्छुक व्यक्तियों को परमेश्वर के
शरण में आना चाहिए । यह भी पूजाक्त श्वेताश्वतर मन्त्र में उपदिष्ट होने पर
परमेश्वर में पराभक्ति तथा शरणागति तत्त्वज्ञानार्थी मुमुक्षु व्यक्ति के लिए भी
अवधानरूपक है—इस मुवाचीन और धीन सिद्धान्त के बारे में कोई सदेह नहीं है ।
महाभारत संहिता के सातवें मण्डल के पाँचवें अध्याय के चौथे अध्याय में ५९वें सूक्त
में—‘अथर्वक यज्ञमहे’ इत्यादि प्रसिद्ध मन्त्र के अन्त में—‘मृत्योर्मुक्षीय मामृतात्’—
इस भूतिवाक्य से भी परमेश्वर के समीप में मुक्ति की प्रार्थना ज्ञात होती है ।

यास्तत्र में, परमेश्वर के अनुग्रह के बिना मुक्ति का कारण आत्मज्ञान प्राप्त
नहीं हो सकता है । वेदान्तदर्शन के भाष्य में (२।३।४१) अद्वैतवादी
शङ्कराचार्य ने भी कहा है—‘तदनुग्रहेऽप्येवैतच्च विज्ञानेन मोक्षमिदं विदुः’
महति । कुतस्तच्च भुतेः’ । माण्डूक्य पुराण में भी देवीमाहात्म्य के अन्त में
उपरोक्त गीत सिद्धान्त का दर्शन उपाख्यान के द्वारा किया गया है । यहाँ
कहा गया है कि मोक्ष के इच्छुक समाधि नाम के किसी वैद्यकीय प्रार्थना-
मुत्तार देवी ने उसे नरदान दिया था । ‘तत्र जन भविष्यति’

१. ‘मोक्षि भगवन्तः ज्ञानवन्ते निर्विघ्नमानसः ।

ममेवहमिति प्राज्ञः सङ्गविच्छुनिकारकम् ॥

वैद्यवयं । त्वदायत्तं करोम्यतोऽभिवाञ्छित ।

त प्रच्छामि सतिदयं तव ज्ञान भविष्यति’ ॥

न्याय सूत्रकार महर्षि गौतम ने भी पीछे (४।१।२१ सूत्र में) सिद्धान्त के रूप में व्यक्त किया है कि जीव के धर्म तथा अधर्म की अपेक्षा करते हुए भगत् के कर्ता परमेश्वर ही सभी कर्मों के कर्त्ताने वाले तथा फल देने वाले हैं । उनके अनुग्रह के बिना किसी को किसी भी कर्म में सफलता नहीं मिल सकती है । इसलिए मुक्ति भी नहीं मिल सकती है । आगे 'न्यायदर्शन' में 'ईश्वर' इस प्रबन्ध में यह और अधिक स्पष्ट होगा ।



चौथा अध्याय

जीवात्मा के श्रवण तथा मनन का प्रयोजन और उनकी व्याख्याएँ—

प्रश्न होता है कि आत्मा का श्रवण तथा मनन की क्या आवश्यकता है ? उससे तो किसी को आत्म दर्शन नहीं हो सकता है । इसके उत्तर में कहना यह है कि पहले आत्मा का श्रवण तथा मनन के बिना भ्रुति विहित, 'निदिध्यासन' करना सम्भव नहीं है । क्योंकि पहले जिस तरह से आत्मा का श्रवण हुआ है उसी तरह से उसका मनन करके पीछे उसी तरह से उसके ध्यान आदि करने पड़ेंगे । यही पुरातन 'श्रोतवो मन्तवो निदिध्यासितव्य' इस बृहदारण्यक भ्रुति वाक्य से उपदिष्ट हुआ है ।

वास्तव में, आत्मतत्त्व क्या है इस विषय में पहले शास्त्र से श्रवण न करने पर मोक्ष के इच्छुक व्यक्ती किस तरह से आत्मा का ध्यान कर सकते हैं । अपने शरीर में जो आत्मबुद्धि है उसके अनुसार 'देह ही आत्मा है' इस प्रकार से आत्मा का ध्यान करने पर प्रकृत आत्मदर्शन नहीं हो सकता है । अतः आत्मतत्त्व को प्रकाश करने वाले वेद आदि शास्त्र से ही पहले 'आत्मतत्त्व' का श्रवण करना चाहिये । 'श्रवण' शब्द का अर्थ यहाँ केवल कान से किसी वाक्य का सुनना नहीं है, अपितु वेद आदि शब्द प्रमाण द्वारा उद्घाटन आत्मा का स्वरूप विषयक मथार्थ शब्दबोध ही आत्मा का श्रवण है । यह शब्दबोध भी पहले शास्त्र के सिद्धान्तों को जानने वाले सद्गुरुओं के उपदेश के अनुसार ही करना पड़ेगा । प्राचीन काल में मन को ही आत्मा कहने वाले किसी नास्तिक ने किमी भ्रुतिवाक्य विशेष के आधार पर 'मन ही आत्मा है' इसका समर्थन किया था । इसी तरह देहात्मवादी किसी नास्तिक ने किसी भ्रुतिवाक्यविशेष के आधार पर भी 'देह ही आत्मा' इसका समर्थन किया था । किसी अन्य भ्रुतिवाक्यविशेष के आधार पर अगर किसी इन्द्रियग्राही नास्तिक ने इन्द्रिय ही आत्मा है—यह समर्थन किया था । इसी तरह किसी बौद्ध ने बुद्धि अथवा विज्ञान को आत्मा कहकर उसमें भी भ्रुतिवाक्य को प्रमाण के रूप में उपस्थित किया था । ऐसे दूसरे किसी बौद्ध दार्शनिक ने शून्य को ही आत्मा कहकर भ्रुतिवाक्य का प्रमाण दिया था । वेदा-नुसार में सदानन्द योगीन्द्र इन सभी भ्रुति वाक्यों का उल्लेख करते हुए उपर्युक्त बातें कह गये हैं ।

उपर्युक्त कोई भी मत ही भुक्तिका सिद्धान्त नहीं है। भुक्ति में पूर्वपक्ष के रूप में भी अनेक मतों का निर्देश मिलता है और अनेक जगहों में निम्न अधिकारियों के लिए क्रमशः प्रकृत तत्त्व समझाने के उद्देश्य से पहले अन्य रूप उपदेश भी किया गया है। प्राचीन काल से इन सभी भुक्तिवाक्यों के आधार पर अनेक नास्तिकों ने अपनी बुद्धि मूलक कुतर्कों के द्वारा भिन्न भिन्न मतवादों का समर्थन किया है। उन सभी नास्तिक मतों का बीज भी भुक्ति में ही है। किन्तु भुक्ति का सिद्धान्त क्या है—यह शास्त्र के अनुसार विचार करके समझना पड़ेगा।

वेद आदि किसी शास्त्र के द्वारा सभी अधिकारियों को पहले यह सिद्धान्त समझना पड़ेगा कि आत्मा उत्पन्न नहीं होता है और उसका नाश भी नहीं होता है। आत्मा का किसी प्रकार का विकार नहीं है, आत्मा देह आदि से भिन्न तथा नित्य है। क्योंकि भुक्ति ने सिद्धान्त वाक्य कहा है—‘अविनाशी वा अवेद्यमात्मानुच्छित्तिधर्मा’ (बृहदारण्यक ३।४।१०) ‘न जायते म्रियते वा विपश्चित्’, अजो नित्य शाश्वतोऽयं पुराणः’—(षष्ठ २।१।१८।) श्रीभगवान् ने भी कहा है—

‘न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वा भविता वा न भूयः ।

अजो नित्य शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥

अच्छेद्योऽयमदाहोऽयमक्लेयोऽशोष एव च ।

नित्य सर्वगतः स्थानुरचक्षोऽयं सनातनः ॥

गीता, २।२०।२४ ।

आत्मा की कभी उत्पत्ति नहीं होती है और उसका नाश भी नहीं होता है, वह शाश्वत नित्य, अच्छेद्य तथा अदाह्य है। आत्मा सर्व-यापी अचल अर्थात् गतिशून्य तथा सनातन है। आत्मा—“न हन्यते हन्यमाने शरीरे” यानी शरीर का नाश होने पर भी उसका नाश नहीं होता है। इन बातों से शक्त होता है कि देह, इन्द्रिय तथा मन ये सब आत्मा नहीं है किन्तु इन सबों से भिन्न आत्मा नित्य है। क्योंकि शरीर आदि अच्छेद्य, अदाह्य, सर्व-यापी तथा गतिहीन नहीं होते हैं। इस रूप से विचार करने पर देह आदि से भिन्न तथा नित्य आत्मा है—शास्त्र के द्वारा इस तरह का जो बोध वही ‘आत्मभरण’ कहा जाता है। सबसे पहले ही वह करना चाहिये।

उपर्युक्त मार्ग से ‘आत्मभरण’ करने पर भी अपने शरीर आदि में आत्म बुद्धिरूप अहङ्कार की निवृत्ति नहीं होती है। अमरूप अनुप्य आत्मा की नित्यता मुनने पर भी पहले की तरह उनको अपने शरीर आदि में आत्मबुद्धि

होती है और तत्त्वज्ञ कुलस्वामी के प्रभाव से उन लोगों के भी हृदय में अनेक प्रकार के राग तथा द्वेष आदि का उद्भवन होता रहता है ।

अतः आत्मा देह आदि से भिन्न तथा नित्य है—शास्त्र के माध्यम से—इस तरह का 'आत्म भ्रमण' करके पश्चात् उस भ्रमणरूप ज्ञानब्रह्म स्वरूप को दृढ़ करने के लिए उपरोक्त रीति से आत्मा का मनन करना आवश्यक है । मुक्ति के द्वारा उक्त सिद्धान्त का विवेचन अथवा अवधारण ही आत्मा का मनन है । अनुमान प्रमाण ही मुक्ति कहो जासी है । मं मासक सम्मत 'अर्गासि' रूप मुक्ति भी गौतम के मत में अनुमान विशेष ही है । अतः अनुमान प्रमाण के द्वारा आत्मा देह नहीं है, आत्मा इन्द्रिय नहीं है, मन आत्मा नहीं है, आत्मा देह आदि का समष्टिरूप भी नहीं है एवं आत्मा नित्य है—इस तरह का ज्ञान ही आत्मा का मनन कहलाता है ।

पहले कहे गये 'आत्म भ्रमण' के बाद आत्म तत्त्व की धारणा अथवा ध्यान ही मनन नहीं है । क्यों कि यह निदिध्यासन के अन्तर्गत है । किन्तु 'मनन' के बाद ही निदिध्यासन' विहित हुआ है । अतः इस के पहले अनुमान प्रमाण रूप तर्क के द्वारा ही उपरोक्त रीति से आत्मा का मनन करना चाहिए ।

बृहदारण्यक उपनिषद् के—'भूतव्यो मन्तव्यो निदिध्यामित्ययः' इस उपदेश के 'मन्तव्य' पद का भाष्यकार आचार्य शङ्कर ने व्याख्या की है—'पश्चान्मन्यस्तर्कतः' अर्थात् 'आत्मभ्रमण' के बाद तर्कों के द्वारा उसका 'मनन' करना चाहिए ।' उक्त तर्क शब्द से शङ्कराचार्य ने भी वेदान्त वाक्यों के अधिरोधी अनुमान का ही प्रमाण किया है । वेदान्त दर्शन के द्वितीय एन के माध्यम से शङ्कराचार्य ने इस विषय की स्पष्ट करते हुए कहा है कि वेदान्त वाक्यों के

१. बृहदारण्यक के प्रथम अध्याय की द्वितीय बल्की में 'आत्मा' की अनन्यता कहा गया है और साथ ही कहा गया है—'नैवा तर्केण मतिरापनेवा' यही तर्केण' इस एक वचनावत तर्क शब्द से वास्तव निरपेक्ष क्षेत्र तर्क ही समझना चाहिये । भाष्यकार शङ्कर ने व्याख्या की है "अनन्यमन्यतः स्वबुद्धयभूदेन क्षेत्रेण तर्केण" नहि तर्केण निष्ठा वशिष्ठिजने "नैवा तर्केण" स्वबुद्धयभूदमात्रेण । वास्तव में निबुद्धिपूर्वक क्षेत्र तर्क से आत्मा का वियोग ज्ञान नहीं हो सकता है ॥

२. मन्तु तु वेदान्तवाक्येषु जगती जन्मादधारणवादिषु तदर्थग्रहणशब्दाद्यानुमानमपि वेदान्तवाक्याविरोधि प्रमाण भदम निवाच्यते । अतएव च महावरेण तर्कस्याभ्युपेक्षयान् । तथाहि 'भूतव्यो मन्तव्यः' इति श्रुतिः । 'पण्डितो मेधावी

अर्थज्ञान को दृढ़ करने के लिए वेगन्त के अविरोधी अनुमान को ही ग्रहण करना होगा । क्योंकि भ्रूति ही ने तर्क को सहायक रूप में स्वाकार किया है । उक्त स्थल में आचार्य शङ्कर के अन्तिम कथन ॥ ज्ञात होता है कि अनुमान प्रमाणरूप तर्क से ही 'आत्मा का मनन' करना चाहिए—यह उनका भी सम्मत है, ऐसा समझा जाता है ।

इसलिए ही बृहदारण्यक माण्य में आत्मा की नित्यता प्रतिपादन करने के लिए 'न्यायश्च' इत्यादि सदर्भा से आत्मा का नित्यत्व साधक 'न्याय' अर्थात् अनुमान प्रमाणात्मक युक्ति का भी प्रदर्शन किया है ।

महर्षि गौतम का न्याय दर्शन अध्यात्म अर्थ में मनन शक्ति है । इसलिए उन्होंने न्याय दर्शन के तृतीय अध्याय में मोक्ष के इच्छुक व्यक्तियों के धारे में भ्रूति विहित पूर्वोक्तरूप आत्म मनन के लिए अनुमानात्मक बहुत सी युक्तियों का प्रदर्शन किया है । आत्मा इन्द्रिय नहीं है, आत्मा देह नहीं है, आत्मा मन नहीं है अतः वह आत्मा देहादिसमष्टि रूपों से भिन्न है और आत्मा अनादि एव नित्य है—यह उन्होंने अनेक युक्तियों से सिद्ध किया है । अभी उनके द्वारा कही गई तथा सूचित की गई सभी युक्तियों की यथासंभव व्याख्या करनी चाहिए । महर्षि गौतम ने आत्म परीक्षा प्रकरण में पहले इन्द्रियात्मवाद का खण्डन करने के लिए प्रथम सूत्र कहा है—'दर्शनदर्शानाम्भामेकार्थं प्रदर्शनात्' ३।१।१ अर्थात् चक्षुरिन्द्रिय से तथा त्वगिन्द्रिय से एक वस्तु का प्रत्यक्ष ज्ञान होने के कारण इन्द्रिय आत्मा नहीं हो सकता है । तत्पर्यं यह हुआ कि कोई किसी वस्तु का चक्षुरिन्द्रिय से देखकर पीछे त्वगिन्द्रिय से उसका दर्शन प्रत्यक्ष करने पर याद में उस व्यक्ति को यह ज्ञान होता है कि जो मैंने नेत्र से देखा था वही मैं त्वगिन्द्रिय से दर्श कर रहा हूँ । इससे ज्ञात होता है कि उक्त स्थल में उस व्यक्ति का चक्षु तथा त्वक् रूप इन्द्रियों पहले दर्शन तथा दर्शन प्रत्यक्ष में क्या नहीं है किन्तु उन दोनों इन्द्रियों से भिन्न ही कोई पदार्थ इन दोनों प्रत्यक्षों का कर्ता है । अवश्य ही प्रत्यक्ष करने वाला आत्मा है । क्योंकि जो पदार्थ ज्ञाता अर्थात् ज्ञान का आधर्य है वही आत्मा कहलाता है । महर्षि गौतम के मत में जीवात्मा में ही प्रत्यक्षज्ञान उत्पन्न होते हैं, इसको ध्यान में रखना चाहिये । आगे यह और अधिक व्यक्त होगा ।

मैं चक्षुरिन्द्रिय से दर्शन करता हूँ, त्वक् इन्द्रिय से स्पर्श का प्रत्यक्ष करता हूँ, घ्राण इन्द्रिय से गन्ध को ग्रहण करता हूँ—इत्यादि प्रकार से हम लोगों को उन

मा धारानेवोपसृज्यतेवेहामेवायवान् पुरुषो बह (छा०दोग ६।१।४।२।)
इति च पुरुषबुद्धिमाह न्यायात्मनो दक्षयति ।—उत्तरकभाष्य ॥

समस्त ज्ञानों का जो मानस प्रत्यक्ष होता है उससे भी ज्ञात होता है कि आत्मा चक्षुः आदि इन्द्रियों से भिन्न है। क्योंकि 'करण' से 'कर्ता' भिन्न पदार्थ होता है। नहीं तो आँख में देख रहा हूँ, कान में सुन रहा हूँ—इस प्रकार से मुझ में दर्शन आदि ज्ञान का मानस प्रत्यक्ष क्यों नहीं होता है? यदि कदाचित् विवक्षा वशात् चक्षुः देखता है, कान सुनता है—इस तरह का प्रयोग होता भी हो तथापि किसी को भी इस तरह के दर्शनादि ज्ञान का मानस प्रत्यक्ष नहीं होता है। मैं जान हूँ, मैं अन्ध हूँ, मैं बहरा हूँ—इस तरह के ज्ञान से भी यह सिद्ध नहीं होता है कि चक्षुः आदि इन्द्रिय 'आत्मा' है। क्योंकि उस तरह का ज्ञान अस्मात्प्रक है। परन्तु मेरी आँख काण है अथवा अन्धा है एवं मेरा कान बहरा है—इस तरह का भी बोध होता है। अतः जिसकी आँख काण अथवा अन्धा है तथा जिसका कान बहरा है—इसी अर्थ में वह मनुष्य कान अथवा अन्धा है एवं वह बहरा है—इस तरह का प्रयोग होता है—यही कहना होगा।

गौतम ने आगे पूर्ववत् सूत्र कहा है—'न विषयव्यवस्थानात्' अर्थात् आत्मा इन्द्रियों से भिन्न नहीं है। क्योंकि इन्द्रियवर्गों को विषय का नियम है। अतएव इन्द्रिय वर्ग ही अपने अपने विषयों का प्रत्यक्षकर्ता आत्मा है—इस पूर्व पक्ष के खण्डन के लिए गौतम ने कहा है—'तद्व्यवस्थानादेवात्म सद्भावादप्रतिषेधः' ३।१।३। प्राण आदि पाँच बाह्य इन्द्रियों के विषय नियम तो ही इन्द्रियों से पृथक् आत्मा का अस्तित्व सिद्ध होता है—जिसका प्रतिषेध नहीं किया जा सकता है। तत्पर्य यह हुआ कि गन्ध आदि पाँच विषयों के बीच प्राण इन्द्रिय का प्राण विषय गन्ध ही है, रसना (इन्द्रिय) का बाह्य विषय रस ही है चक्षुः का बाह्य विषय रज ही है, स्पर्श का बाह्य विषय स्पर्श ही है तथा भवण का बाह्य विषय शब्द ही है—इस प्रकार के विषयों के रहने से सिद्ध होता है कि कोई भी एक बाह्य इन्द्रिय गन्ध आदि सभी विषयों का ज्ञाता नहीं हो सकता है किन्तु उन इन्द्रिय आदि से पृथक् कोई एक पदार्थ इन सभी विषयों का प्रत्यक्ष कर्ता आत्मा है। जिस मेंने पहले गन्ध का प्रत्यक्ष किया था वही अभी रूप का प्रत्यक्ष कर रहा हूँ—इस तरह के मानस प्रत्यक्ष से इन सभी विषयों का ज्ञाता एक आत्मा ही सिद्ध होता है।

इन्द्रियसंवाद का खण्डन करते हुए महर्षि गौतम ने पुनः कहा है—'सद्य दृश्येतेतरेण प्रत्यभिज्ञानात्' ३।१।६। सद्येन धामेन चक्षुषा दृश्येतेतरेण दक्षिणेन चक्षुषा प्रत्यभिज्ञानात्' अर्थात् बायीं आँख से देखी गई चीज की दाहिनी आँख से प्रत्यभिज्ञा होती है—इसलिए चक्षुरिन्द्रिय आत्मा नहीं है।

तत्पर्य यह कि इन्द्रिय को आत्मा कहने से चक्षुरिन्द्रिय को ही चाक्षुष

प्रत्यक्ष के कर्ता आत्मा कहना होगा । किन्तु तब वाम आँख से देखी वस्तु को दाहिनी आँख से प्रत्यभिज्ञा नहीं होगी । क्यों कि दाहिनी आँख ने पहले उस वस्तु को देखा नहीं था । जो वस्तु जिसके द्वारा पहले देखी नहीं गयी है, वह पहले पहले देखे जाने पर उसमें 'सोऽयम्' अर्थात् वही यह पूर्वदृष्ट विषय है—इस तरह प्रत्यक्ष उत्पन्न नहीं हो सकता है । उन रूप प्रत्यक्ष का नाम प्रत्यभिज्ञा है । पूर्वदृष्ट विषयों के स्मरण जनित स्मरणों के बिना इस तरह का प्रत्यक्ष उत्पन्न नहीं हो सकता है ।

कोई व्यक्ति किसी चीज को पहले वाम आँख से देखकर पछे उस आँख के निनष्ट हो जाने पर भी दाहिनी आँख से उस विषय का—'सोऽयम्' इस तरह प्रत्यक्ष करता है । इसलिए चक्षुरिन्द्रिय को चान्द्रिय प्रत्यक्ष का कर्ता आत्मा नहीं कहा जा सकता है ।

जिमी का चक्षुरिन्द्रिय पूरी तरह से नष्ट हो जाने पर भी वह व्यक्ति पूर्ण दृष्ट अनेक विषयों का स्मरण करके कहता है । परन्तु वह स्मरण कर्ता कौन है ? निनष्ट चक्षुरिन्द्रिय को अपना वर्तमान अन्तर किमी इन्द्रिय को उस विषय का स्मरण कर्ता कहना सम्भव ही नहीं है । इसलिए इन्द्रियो से भिन्न किमी स्थायी पदार्थ को—यहल उस विषय का द्रष्टा एवं पश्चात् स्मरण कर्ता कहना पड़गा । वही पदार्थ आत्मा है ।

'इन्द्रिय आत्मा नहीं है'—इस सिद्धान्त की प्रतिष्ठापित करने के लिये गौतम ने पञ्चानु कहा है—'इन्द्रियन्तरविकारात्' ३।१।२२। तात्पर्य यह कि किमी अन्तर विशिष्ट फल के रूप के दर्शन से अथवा उस फल की गन्ध लगने से किमी व्यक्ति के रसना में विकार उत्पन्न होता है अर्थात् जीभ में पानी भा जाता है । किन्तु तब उसका जीभ पानी से क्यों भीग जाता है—इसको विचारने से ज्ञात होता है कि उस समय में उस व्यक्ति की पूर्वानुभूत अन्तर रस का स्मरण होता है, पीछे तत्कालीन स्मरणवाद की दृष्टि से उसको लोभ होता है । अन्यथा ऐसा हो नहीं सकता । क्यों कि जिसको तब उस विषय में कुछ भी लोभ नहीं होता है उसको उस फल को देखने से उस तरह से स्मरनेन्द्रिय में विकार हो नहीं सकता है । यह प्रतीतित सत्य है । किन्तु जिसको उस फल के स्मरणवाद के लिये लोभ होता है उसका पूर्वानुभूत तत्कालीन रस का स्मरण आवश्यक है । अन्यथा उसका उस विषय में लोभ नहीं हो सकता है । अब उक्त स्थान में उस अन्तर रस का स्मरण कर्ता कौन है ?—यह विचार करके कहना आवश्यक है । उस व्यक्ति की चक्षुः अथवा श्रावण (इन्द्रिय) वाँ उस अन्तर रस का स्मरण करता है, यह कहना सम्भव नहीं है, क्यों कि उक्त

दोनों इन्द्रियों ने कदापि उस अम्ल रस का अनुभव नहीं किया है। अम्ल रस चक्षुः अथवा घ्राण इन्द्रिय का ग्राह्य विषय ही नहीं है। यह भी नहीं कहा जा सकता है कि उस स्थल में उस व्यक्ति का रमनेन्द्रिय ही पूर्वानुभूत अम्लरस का स्मरण करके तृप्तातीत रस के आह्लाद की इच्छा करता है। क्योंकि वहाँ उस व्यक्ति के रमनेन्द्रियने उस पक्का रूप दर्शन अथवा गन्ध ग्रहण नहीं किया है। रूप अथवा गन्ध इसका ग्राह्य विषय नहीं है। किन्तु जिमने अम्लफल के रूप को देखा है या गन्ध का ग्रहण किया है उसको ही पूर्वानुभूत अम्ल रसों का स्मरण होने पर रमनेन्द्रिय में पूर्वांक रूप से प्रिकार हो सकता है तथा किसी किसी को यह होता है। दूसरों को वैसा नहीं होता है। अतः मिथ्य होता है कि उस स्थल में इन्द्रियों से भिन्न कोई ऐसा पदार्थ है जो अम्ल फलों का रूप दर्शन अथवा गन्ध ग्रहण करके अपने पूर्वानुभूत अम्ल रस का स्मरण करता है और उसके बाद तृप्तातीत अम्ल रस की इच्छा करता है। यही वस्तु आत्मा है।

यदि कोई कहे कि स्मरणीय विषय में ही स्मरण उत्पन्न होता है, आत्मा स्मरणीय विषय नहीं है, अतः उस (आत्मा) में किसी स्मृति का जन्म नहीं होगा। अतएव स्मृति के द्वारा इन्द्रियों से प्रकृ आत्मा का अस्तित्व मिथ्य नहीं हो सकता है।

मरिचि गीतम ने पश्चात् स्वयं इस पूर्व पक्ष को उठाकर उसका खण्डन करने के लिये कहा है 'तदात्म गुणवत्तद्वाचादप्रतिषेधः' १।१।१४॥ तात्पर्य यह है कि ज्ञान विशेष को स्मृति कहते हैं, इस १७ए वह (स्मृति) गुण पदार्थ है। किन्तु वह आत्मा का गुण होने पर ही उसकी उपपत्ति हो सकती है। चिर स्थायी आत्मा को छोड़ कर किसी भी दूसरे पदार्थ को स्मृतिका आधार अथवा अभय नहीं कहा जा सकता है। स्मरणीय विषय को स्मृति का आधार नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि कि विनष्ट विषय की भी स्मृति होती है, किन्तु जो विनष्ट है, जो नहीं है, वह कदापि स्मृति का आधार नहीं हो सकता है। भिन्न भिन्न अनुभव जग्य भिन्न-भिन्न मरकार तथा तत्रग्य भिन्न भिन्न स्मृति का आधार भिन्न भिन्न इन्द्रिय ही है—यह भी नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि किसी इन्द्रिय के नाश होने पर भी उस इन्द्रिय के द्वारा पूर्वानुभूत उस विषय की स्मृति होती है। विनष्ट इन्द्रिय कभी उस स्मृति का आधार नहीं हो सकता है। इसलिए इन्द्रिय आत्मा नहीं है।

देह भी आत्मा नहीं है।

नास्तिक शिरोमणि चार्वाक ने कहा है कि देह ही स्मृति का आधार है। क्योंकि देह ही आत्मा है, यही स्मरण करता है। किन्तु यह भी नहीं कहा जा सकता

है। क्यों कि बाल्य तथा यौवन आदि के भेद से देह भी भिन्न भिन्न होता है। बाल्यावस्था में जो शरीर या इस वृद्धावस्था में वह शरीर नहीं है। शरीर के परिमाण के भेद से भी—शरीर में भेद मानना पड़ता है। अतः अन्यान्य परमाणुओं के संयोग से मेरे पृथक् शरीरों की सृष्टि होती है, यह भी स्वीकार करना होगा। तो इस स्थिति में प्रश्न उठता है कि मैं बाल्यकाल में देखे गये कितने पदार्थों का स्मरण अभी कैसे कर रहा हूँ ? 'मैं' कौन हूँ ? यदि यह देह 'मैं' हूँ तो वृद्ध कालिक देह कदावि उन विषयों का स्मरण नहीं कर सकता है। क्यों कि यह (वृद्धावस्था का) शरीर बाल्यकाल में न रहने के कारण उस समय में इसने उन सब पदार्थों को नहीं देखा था। अतः सम्बन्ध संस्कार भी इस (वृद्ध कालिक) देह में नहीं है।

यदि कहा जाय कि बाल्यकालिक शरीर ने जो कुछ देखा तथा उन वस्तुओं का जो संस्कार उत्पन्न हुआ था वे सभी इस वृद्धावस्था के शरीर में संक्रमण कर जाते हैं। इस लिए वृद्धावस्था का भिन्न शरीर रूप आत्मा भी बाल्यकाल में देखे गये सभी वस्तुओं का स्मरण करता है। किन्तु यह भी संभव नहीं है। क्योंकि संस्कार में गतिक्रिया न रहने पर एक देह से दूसरे देह में संस्कार का गति विशेषरूप संक्रमण हो नहीं सकता। यदि ऐसा माना जाय तो माँ के शरीर में स्थित संस्कार कुक्षि में स्थित बच्चे के शरीर में क्यों नहीं संक्रमण करता है ? पीछे वह शिशु भी अपनी माँ के अनुभूत विषयों का स्मरण क्यों नहीं करता है ? यदि कहा जाय कि उपादान कारण रूप देहगत संस्कार ही कार्यात्मक शरीर में संक्रमण करता है—ऐसा निषेध है, माँ का शरीर कुक्षिस्थ शिशु का उपादान कारण नहीं है, इसलिए मातृ शरीरगत संस्कार का संक्रमण कुक्षिस्थ शिशु के शरीर में नहीं होगा।

ऐसा कहने पर बाल्यकालिक शरीरगत संस्कार भी वृद्धावस्था के शरीर में संक्रमण नहीं कर सकेगा। क्योंकि बाल्यकालिक शरीर बहुत पहले नष्ट हो जाने से बाद में वृद्धावस्था के शरीर के प्रति कभी यह उपादान कारण नहीं हो सकता है।

वृद्धावस्था के देह में तन्मातीय अन्य संस्कार की उत्पत्ति ही होती है—यही संस्कार के संक्रमण के लिए यहाँ अभिप्रेत है—यह भी नहीं कर पा सकता है। क्यों कि वृद्धावस्था के शरीर में बाल्य कालिक शरीर में उत्पन्न संस्कारों के समान मातृ शरीर का कोई भी उत्पादक कारण नहीं है। वृद्धावस्था का शरीर उन सब विषयों को न देखने से उसमें तद्विषयक अन्य संस्कार भी उत्पन्न नहीं हो सकता है।

यह सभी के द्वारा स्वीकृत सत्य है कि जिसने जिस विषय का कदापि अनुभव नहीं किया है उसको उस विषय का कोई भी संस्कार नहीं हो सकता है। इसलिए यह कदापि नहीं कहा जा सकता है कि स्मृति देह का गुण है, तथा शरीर ही आत्मा है।

चैतन्य अथवा ज्ञान शरीर का विशेष गुण नहीं है अर्थात् शरीर ही ज्ञाता अथवा आत्मा नहीं है—इसको समर्थन करते हुए मध्वर्षि गौतम ने पश्चात् कहा है—‘यावच्छरीरमान्वित्वाद्रूपपाटीनाम्’ ३।२४७। तात्पर्य यह है कि जब तक शरीर विद्यमान रहता है तब तक किसी प्रकार के रूप रस प्रभृति विशेष गुण भी उस (शरीर) में रहते हैं। अतः ज्ञान यदि शरीर का ही विशेष गुण हो तो जब तक शरीर रहेगा तब तक किसी प्रकार का ज्ञान उसमें रहेगा। शरीर कभी भी ज्ञान रूप विशेष गुण के बिना नहीं रह सकता है। किन्तु शरीर के रहने पर भी कदाचित् किसी प्रकार का ज्ञान ही उसमें नहीं रहता है। इसलिए ज्ञान शरीर का विशेष गुण नहीं हो सकता है। देहात्मवादी अवश्य ही कहेंगे कि शरीर के सभी विशेष गुण रूप रस आदि की तरह शरीर के स्थितिपर्यन्त उसमें विद्यमान ही रहते हैं—इस नियम में कोई प्रमाण नहीं है। शरीर के सभी विशेष गुण ही तो एक जातीय नहीं हैं। अतः शरीर में अस्थायी विशेष गुण भी रह सकते हैं। इसी लिये मध्वर्षि गौतम ने पश्चात् फिर से कहा है—‘शरीरव्यापित्वात्’ ३।२।५०।

अर्थात् ज्ञान शरीर व्यापी है, शरीर के सभी अंशों में ही ज्ञान उत्पन्न होता है, इसलिए ज्ञान शरीर का ही विशेष गुण है—यह नहीं कहा जा सकता है। तात्पर्य यह है कि शरीर के हाथ पैर आदि सभी अंगों में जब ज्ञान उत्पन्न होता है तब उन सभी अंगों को ज्ञान का आधार मानने पर प्रत्येक शरीर में भिन्न भिन्न बहुत ज्ञाताओं अथवा आत्माओं को स्वीकार करना होगा। किन्तु हाथ पैर आदि सभी भिन्न भिन्न अवयव पृथक् पृथक् आत्मा है—इसमें कुछ प्रमाण नहीं है।

जो मैं हाथ से छूता हूँ वही मैं आँख से देखता हूँ और कान से सुनता हूँ—इस तरह का ही ज्ञान उत्पन्न होता है। प्रत्येक शरीर में भिन्न भिन्न ज्ञानों को करने वाले बहुत से आत्मा हैं—यह सभी के अनुभव के विरुद्ध है। अर्थात्, प्रत्येक शरीर में बहुत आत्माओं को स्वीकार करने से सभी कार्यों में सभी का ऐकमत्त्व कभी सम्भव न होने पर किसी आत्मा का ही सभी कार्यों का निर्वाह नहीं हो सकता है। परन्तु सभी आत्माओं के वैमत्य मूलक विरोध से अनेक समय में बहुत अनर्थों के हो जाने की आपत्ति होती है। परन्तु शरीर

का प्रत्येक अङ्ग यदि ज्ञाता है तो कोई व्यक्ति जब दूसरे व्यक्ति को हाथ से छूता है ॥ उसके उस हाथ में ही त्वाच प्रत्यक्ष उत्पन्न होता है तथा (तत्त्वम्) स्पर्शकार बनता है—यह मानना होगा । पीछे उस हाथ के कट जाने पर भी वह व्यक्ति कैसे उसको स्पर्श करता है ? उस व्यक्ति का पूर्वत्पन्न प्रत्यक्ष कर्ता वह हाथ तो तब उसका है ही नहीं । उस व्यक्ति का उस हाथ में स्थित स्पर्शकार किसी दूसरे अवस्था में संक्रमण नहीं कर सकता है—इसका कारण मैंने पहले कहा है ।

शरीर में चैतन्य या ज्ञान उत्पन्न होता है—यह कहने से उस शरीर के निर्वाह मूल परमाणुओं में भी चैतन्य स्वीकार करना होगा । क्योंकि मूल परमाणुओं में चैतन्य नहीं रहने पर उन परमाणुओं के कार्यरूप शरीर में भी चैतन्य उत्पन्न नहीं हो सकता है । ज्ञान का ही दूसरा नाम चैतन्य है तथा वह गुण पदार्थ है । लेकिन उपादान कारण में जो विशेष गुण रहते हैं वे ही उनके कार्यद्रव्य में स्पर्शमानजाताय विशेषगुणों को उत्पन्न करते हैं । अवश्य ही, शरीर के माध्यात् उपादान कारण हाथ पैर आदि की तरह उनके मूल परमाणुओं में भी चैतन्य स्वीकार करना होगा ।

उन मूल परमाणुओं में चैतन्य कैसा उत्पन्न होगा ? चार्वाक नित्य चैतन्य स्वीकार नहीं करते हैं । उनके मत में सभी अनित्य है । परन्तु परमाणुओं में चैतन्य स्वीकार करने पर घट पट आदि सभी ब्रह्म पदार्थों को भी चेतन करके स्वीकार करना होगा परन्तु चार्वाक भी यह नहीं मानते । अतः शरीर में ही चैतन्य उत्पन्न होता है—शरीर ही ज्ञाता आत्मा है—यह किसी भी प्रकार से कहा जा नहीं सकता ।

नास्तिक शिरोमणि चार्वाक ने अतीन्द्रिय कोई पदार्थ नहीं माना है । अतः उनके मत में अतीन्द्रिय परमाणु नहीं है । किन्तु उन्होंने (चाथाक) पृथिवी, जल, तेज और वायु—इन चतुर्भूतों को मान कर इनके सूक्ष्म अणुओं को भी अवश्य ही स्वीकार किया है । उन्होंने कहा है कि जैसे गुड़ और चावल में मादकता नहीं रहने पर भी इन दोनों द्रव्यों के मिश्रण से उत्पन्न द्रव्य में मादकता उत्पन्न होता है ऐसे ही चतुर्भूतों के अतिवृक्ष अणुओं में चैतन्य के नहीं रहने से भी उन चतुर्भूतों के परमाणुओं के विच्छिन्न रसयोग से उत्पन्न शरीर में चैतन्य का जन्म होता है ।

चार्वाक की यह बात भी ग्रहण करने योग्य नहीं है । क्योंकि गुड़ अथवा चावल में एकदम मदशक्ति या मादकत्व के नहीं रहने पर इन दोनों द्रव्यों के मिश्रण से उत्पन्न मद्य में कदापि मादकता उत्पन्न नहीं हो सकती है । अन्यथा

जिन किसी दो द्रव्यों के मिश्रण से उत्पन्न द्रव्य मात्र ही मय की तरह मादक क्यों नहीं होता है ? पण्डित कथन यह हुआ कि चैतन्य या ज्ञान को यद शरीर का निशेष गुण माना जाय तो शरीर के हस्तपादादि प्रत्येक अवयवों तथा उनके मूल परमाणुओं में भी चैतन्य स्वीकार करना होगा । किन्तु वह किसी भी प्रकार से स्वीकार करने योग्य नहीं है इसलिए स्मृति नामक ज्ञान शरीर का विशेष गुण है यह भी नहीं कहा जा सकता है ।

नव जात शिशुओं को माँ के दूध पीने की प्रथम इच्छा का कारण जो स्मृति विशेष है वह उसके उस शरीर में तब उत्पन्न हो ही नहीं सकता । क्यों कि इससे पहले उसका उस शरीर ने कभी भी स्तन्यपान आदि मेरा दृष्ट कनक है—इस तरह से अनुभव नहीं किया है । आगे जाकर यह दृष्ट होगा । पण्डित कथन यह है कि देह भी आत्मा नहीं है ।

मन भी आत्मा नहीं है ।

पूर्वपक्ष यह हो सकता है कि जिन वृत्तियों से चक्षु आदि बाह्य इन्द्रिय तथा शरीर से भिन्न आत्मा का अस्तित्व सिद्ध हुआ है उन सभी वृत्तियों से चिर स्थायी तथा नित्य मन का ही आत्मत्व सिद्ध हो सकता है । अर्थात् चैतन्य या ज्ञान मनका ही गुण है और मन ही ज्ञाता है—यह कहा जा सकता है ।

महर्षि गौतम ने स्वयं आगे जाकर इस पूर्वपक्ष को उठाकर इसके उत्तर में कहा है—‘सातुज्ञानसाधनोपपत्तो सज्ञामेदमात्रम् । ३१ । १६ । तात्पर्य यह है कि जो पदार्थ ज्ञानों का वर्ग अवयव ज्ञाता है उसके सभी ज्ञानों का साधन अथवा करण होते हैं । अन्यथा उसके किसी भी ज्ञान की उत्पत्ति नहीं हो सकती है । अतः उन ज्ञाता के सुख तथा दुःख आदि के प्रत्यक्ष का भी कोई करण अवश्य मानना पड़ेगा—उसी का नाम मन है । इसलिए वह (ज्ञान का करण मन) ज्ञान करता अथवा ज्ञाता नही हो सकता है । क्यों कि कर्ता और करण ये दोनों भिन्न भिन्न पदार्थ हैं । इस स्थिति में यदि ज्ञाता का मन बदकर उसके सुख तथा दुःख आदि के भोग का करण—पृथक् किसी अन्तरिन्द्रिय को दूसरा नाम धराकर स्वीकार किया जाय—इससे नामभेद मात्र ही होगा, पदार्थ में कोई भेद नहीं होगा । क्यों कि सुख तथा दुःख आदि के भोगों के कर्ता तथा उसके करण भिन्नरूप से स्वीकृत हो रहे हैं परन्तु सुख तथा दुःख आदि के भोगों के करण रूप में जो अन्तरिन्द्रिय मन नाम से स्वीकृत हुआ है उसको ही (मनको) ज्ञाता के रूप में स्वीकार नही किया जा सकता है । क्यों कि वह (मन) करण रूप से ही सिद्ध है ।

पूर्वपक्षी यदि कहते हैं कि ज्ञाता को बाह्य विषयों के प्रत्यक्ष में करण है, किन्तु सुख तथा दुःख आदि के प्रत्यक्ष में कोई करण नही है—अतः

मन को ज्ञान का कर्त्ता ही कहेंगे। इसके उत्तर में महर्षि गौटम ने पश्चात् कहा है “नियमश्च निरनुमानः” [३।१।१७] तात्पर्य यह है कि ब्रह्म विषयों के प्रत्यक्ष में चक्षु आदि इन्द्रियों करण हो सकती है किन्तु सुप्त तथा दुरुज आदि के प्रत्यक्ष में करण की आवश्यकता नहीं है—इस तरह का नियम निरनुमान है। किन्तु हमारे ब्रह्म विषयों के प्रत्यक्ष की तरह सुप्त और दुरुज आदि के प्रत्यक्ष में भी अवश्य कोई करण है—यही अनुमानप्रमाण से सिद्ध है। वही करण मन नाम से कहा गया है। अतः उसको ज्ञान का कर्त्ता अथवा ज्ञाता नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि जो ज्ञान का करण होगा वह ज्ञान का कर्त्ता नहीं हो सकता है। परन्तु मैं चक्षु से रूप को देखता हूँ, घ्राण (नाक) से गन्ध को सूँघता हूँ—इत्यादि मानस प्रत्यक्षों के बाद जैसे चक्षु ग्राहि करण को ज्ञान के कर्त्ता से भिन्न रूप से ही समझा जाता है उसी तरह से मैं मन से सुप्त और दुरुज का अनुभव करता हूँ—इस तरह के मानस प्रत्यक्ष के बाद मन को भी ज्ञाता से पुनश्च करके समझा जाता है। अतः मन ज्ञाता नहीं है यानी ज्ञान मन का गुण नहीं है।

महर्षि गौतम ने आगे उस विषय में और अधिक युक्तिओं का उल्लेख किया है।

यहाँ यह भी कहना आवश्यक है कि महर्षि गौतम मन को अति सूक्ष्म पदार्थ के रूप से समर्थन करने से यह भी स्पष्ट हुआ है कि ज्ञान आदि मन का धर्म नहीं है अर्थात् मन ज्ञाता नहीं है।

कारण यह है कि अतिसूक्ष्म द्रव्यों के माफिक तद्गत (अति सूक्ष्म द्रव्यगत) गुणों का भी लौकिक प्रत्यक्ष नहीं होता है। अतः यदि ज्ञान तथा सुप्त दुरुज आदि को मन का धर्म मान लिया जाय तो उन सबों का भी लौकिक मानस प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा। परन्तु अतिसूक्ष्म मन की यदि ज्ञाता मान लिया जाय तो वह शरीर के सभी अंशों में नहीं रहने से समूचे शरीर से कोई भी ज्ञान उस मन में उत्पन्न नहीं हो सकता है। किन्तु अनेक समय में शरीर के सभी अंशों में आत्मा में ज्ञान उत्पन्न होता है। परमार्थतः व्यक्ति एक ही काल में सकल शरीर में ही ज्ञान का अनुभव करता है। पीड़ा विशेष के हो जाने से सभी सकल शरीर में ही वेदना का अनुभव करता है। इसलिये यह स्वीकार करना होगा कि सकल शरीर में ही वोदा आत्मा है।

मन आत्मा होने पर शरीर में सर्वत्र उसकी सत्ता समग्र नहीं होती। इस लिये मन आत्मा नहीं है। आत्मा आकाश की तरह सर्वव्यापी है। यैनेयिक दर्शन में कणाद ने भी कहा है—“विमशान्महानाकाशस्तथा आत्मा” [३।१।२२] “विमशान्” अर्थात् विमुक्त (सर्वव्यापिन) के कारण जिस आकाश मरान् है

वैसे ही जीवात्मा भी मशान् है । न्यायसूत्रकार गौतम का भी वही मत है ।
आगे जाकर यह स्पष्ट होगा ।^१

इति चौथा अध्याय ।

१ अवध्य जीव अणु है—यह भी एक प्राचीन मत है । वैष्णव दार्शनिकों ने इसी मत को सिद्धांत रूप में सम्पन्न किया है । किंतु न्याय वैशेषिक सम्प्रदाय के मत में प्रत्येक जीवात्मा ही आकाश की तरह सर्वव्यापी है । श्री भगवान् ने भी जीवात्मा का स्वरूप वर्णन करते हुए कहा है—‘नित्य सवगत स्थानुरचलोऽयं सनातनः (गीता २।२४) विष्णु पुराण में भी स्पष्ट ही कहा गया है—‘पुमान् मधगतो ध्यापी आकाशवदय मनः’ इत्यादि । (१२।१५।२४) इस मत में निर्विकार निरवयव जीवात्मा का सङ्कोच विकास तथा (गतागति) गमनागमन सम्पन्न ही नहीं है । सात्य आदि सम्प्रदाय के मत में जीव के स्थूल शरीर से सूक्ष्म शरीर का ही उत्क्रमण एव गमनागमन होता है—यही शास्त्र में उत्तं नि एव गतागति नाम से कहा जाता है । किंतु कणाद तथा गौतम सूक्ष्म शरीर का उत्पन्न नहीं करने से इनके मत में मन ही सूक्ष्म शरीर के स्थान में है—एना नात होता है । प्राचीन वैशेषिकाचार्य प्रसस्तपाद ने भी कहा है कि जीवक मृत्यु के बाद दूसरे क्षण में उत्पन्न आतिवाहिक शरीर विशेष के बीच प्रविष्ट होकर जीव का वही मन परलोक जाता है । अर्थात् स्थूल शरीर से सभी मन की ही उत्प्राप्ति होती है तथा परलोक में गति होती है और अवसर पर हम लोक में उत्पन्न स्थूल शरीर में आगति होती है । जीवात्मा की उपाधि सभी भवन वरण प्रयत्ना मनका सूक्ष्मत्व लेकर शास्त्र में किसी किसी स्थल में जीवको ‘अणु’ कहा गया है । किसी स्थान में दुर्जय के अर्थ में भी जीवात्मा का अणु कहा गया है । शारीरिक माध्य में (२।३।२०) आचार्यगङ्गुल ने भी उसी प्रकार की बात ही अत्र ही कही है ।

पाँचवाँ अध्याय

जीवात्मा की नित्यता और पूर्वजन्म की साधक युक्तियाँ

पहले कही गयी नाना युक्तियों के द्वारा देह आदि से भिन्न जीवात्मा की सिद्धि होने पर भी वह नित्य है अर्थात् उसका जन्म और विनाश नहीं होता है—इसकी सिद्धि नहीं होती। अतः महर्षि गौतम ने जीवात्मा के नित्यत्व सिद्ध करने के लिए युक्तियों को प्रकाश करते हुए बाद में कहा है 'पूर्वाभ्यस्तस्मृत्य-नुवन्धाच्चातस्य हर्षभयशोकसप्रतिपत्तेः' २।१।१८। अर्थात् नवजात शिशुओं की हर्ष, भय तथा शोक की प्राप्ति होने से यह अनुमान प्रमाण सिद्ध होता है कि आत्मा नित्य है। क्योंकि हर्ष, भय और शोक आदि पूर्वाभ्यस्त विषयों के अनुस्मरण से उत्पन्न होते हैं। तात्पर्य यह है कि नवजात शिशुओं को हँसते हुए देखकर अनुमान किया जाता है कि उसे हर्ष हुआ है, उसके शरीर में कम्प देख कर अनुमान होता है कि उसे भय हुआ है। एवं बच्चों को रोते हुए देखकर अनुमान होता है कि उसे शोक या दुःख विशेष हुआ है। अभिलपित वस्तुओं की प्राप्ति से जो सुख होता है उसी का नाम हर्ष है। अभिलपित वस्तुओं के अभाव में अपरा प्राप्त नहीं होने से जो दुःख होता है उसी का नाम शोक है। किन्तु किसी विषय को अपने इष्टजनक के रूप में नहीं समझने पर उस विषय की अभिलाषा या इच्छा किसी को नहीं होती है। अतः नवजात शिशु भी उस समय में किसी विषय को इष्टजनक समझकर ही उस विषय की इच्छा करता है एवं उसके प्राप्त हो जाने पर हृष्ट होता है और नहीं मिलने से दुःखित होता है—यह मानना होगा। किन्तु इसी जन्म में पहले पहल उसका ऐसा बोध सम्भव नहीं है। इसलिए स्वीकार करना होगा कि नवजात शिशु का यह आत्मा नित्य है। पूर्वपूर्व जन्मों में उसको (शिशु) हम तरह की वस्तुओं का इष्टजनक के रूप में ज्ञान होने से उसी ज्ञान से उत्पन्न संस्कार से इस जन्म में उसको उन वस्तुओं में इष्टजनकता की स्मृति होती है। उस स्मृत्यात्मक ज्ञान से ही उस शिशु को तत्कालीन विषयों की इच्छा होती है।

गौतम ने बाद में पूर्वपक्ष स्पष्ट कहा है—'पक्षादिषु प्रबोधममीप्सवत् तद्विकाराः'। अर्थात् पूर्वपक्षवादी यह कह सकते हैं कि नवजात शिशुओं का शरीर आदि कमल आदि के विकास सञ्जीव की तरह उसके देह का ही तत्कालिक विकार अपरा

अवस्था विशेष है। उसके द्वारा उस के हर्ष आदि का अनुमान नहीं किया जा सकता है। इसके उत्तर में गौतम ने कहा है—‘नोष्णशीत वषाकालनिमित्तत्वात् पञ्चात्मकविकाराणाम्’ ३।१।२०। अर्थात् उपरोक्त बातें कही नहीं जा सकती हैं। क्योंकि पंच भूतों से बना हुआ पञ्च आदि द्रव्य का विकास अथवा संकोच रूप जो सत्र विकार हैं, वे स्वामाविक नहीं हो सकते हैं। उसका भी निमित्त या कारण है। उष्ण, शीत तथा वषाकाल आदि ही उसके कारण होते हैं। किन्तु नवजात शिशुओं का उस हास्य, कम्प एवं रोदन का कारण क्या है—यह कहना आवश्यक है।

कमल की तरह सूर्यकिरण के संयोग से उस शिशु का मुखविकास एवं नियमित मुखमुद्रण भी रात में नहीं होते हैं। अवसर पर किसी अन्य कारण से उस शिशु का मुखविकास आदि होने पर भी अनेक समय में उस शिशु का जो वास्तव हास, कम्प और रोदन—कमल हास, भय तथा शोक से होते हैं—यह मानना पड़ता है। उस हास्य आदि का दूसरा कोई कारण नहीं कहा जा सकता है।

अपि च, युवक तथा वृद्ध आदि सबके लिये ही हर्ष तथा शोक जैसे हास्य और रोदन के कारण के रूप में सर्वसम्मत हैं उसी तरह से नवजात शिशु के बारे में भी ऐसा नहीं मान कर किसी नये कारण की कल्पना करने पर वह ग्राह्य नहीं हो सकता है। इसलिए नवजात शिशु के उस हास्य एवं रोदन से उसके हर्ष तथा शोक का अनुमान होने पर उससे पूर्णतः रीत्या उसका पुनर्जन्म सिद्ध होने से आत्मा की नित्यता ही सिद्ध होती है।

इसी तरह नवजात शिशु के भय से भी उसका पूर्वजन्म सिद्ध होने पर आत्मा की नित्यता सिद्ध होती है। भीमद्वाचस्पति मिश्र ने इसको अच्छे ढङ्ग से व्यक्त किया है। उनका कहना है—यह देखा जाता है कि नवजात शिशु कदाचिद् माँ की गोद से थोड़ा सा खलित होने पर ही उसी समय रोता हुआ कम्पित शरीर के फैलाये हुए दोनों हाथों से माँ के वक्षस्थ मङ्गलसूत्र को पकड़ लेता है। यह ऐसे क्यों करता है? युवक और वृद्ध आदि की तरह नवजात शिशु भी गिरने के डर से भयभीत होकर गिरने से अपने को बचाने के लिए क्यों उस तरह की चेष्टा करता है? पतन दुःख का कारण है—इस तरह के ज्ञान के बिना उस समय में उसकी भय, दुःख तथा उस तरह की चेष्टा हो नहीं सकती है। क्योंकि यह सत्य है कि प्राणिमात्र ही ‘पतन दुःख का कारण है’—इस प्रकार के ज्ञान से ही गिरने के डर से भयभीत होता है, और यथाशक्ति पतन को रोकने के लिए चेष्टा करता है। जो प्राणी किसी स्थान में पतन को

अग्ने दुःख के कारण के रूप में नहीं सकलता है, वह कदापि उस स्थान से गिरने के डर से भयभीत नहीं होता है ।

अतः पूर्वोक्त स्थल में नवजात शिशु के इस तरह के प्रपतन के द्वारा भी माँ की गोद से उसके गिरने का भय अनुमान प्रमाण से सिद्ध होने से उसके पूर्व पतन दुःख का कारण है । इस तरह का ज्ञान भी उसका अवश्य स्वीकार करने योग्य है ।

इसलिए यह अनुमान प्रमाण से सिद्ध होता है कि नवजात शिशु के आत्मा ने पूर्वजन्म में कई बार पतन की पूर्वावस्था तथा बाद में पतन का भी अनुभव करते हुए वह (पतन) दुःख का कारण है—इसका भी अनुभव किया है । अतः उन अनुभवों से उत्पन्न उन सब विषयों के संस्कार उस आत्मा में हैं । पूर्वोक्त स्थल में इस जन्म में उन संस्कारों से पतन की पूर्वावस्था को जानकर उससे अपने भावी पतन का अनुमान करके पतन दुःखजनक है इस प्रकारका अनुमान करता है । अतः उस समय में वह पतन के भय से भीत होकर उस पतन को रोकने के लिए उस प्रकार की चेष्टा करता है । पतन की पूर्वावस्था तथा पतन—को उसका पूर्वानुभूत है—उसके स्मरण के बिना कदापि उसको उस प्रकार का भय नहीं हो सकता है । संस्कार के बिना भी उसको उन सभी विषयों की स्मृति नहीं हो सकती है । अतः उसका पूर्वजन्म अवश्य स्वीकरणीय है । आत्मा की उत्पत्ति न होने पर भी किसी अभिनव शरीर आदि के साथ विलक्षण समन्वय रूप जन्म है । अनादि काल से ही आत्मा के ऐसे जन्म स्वीकार योग्य होने से यह भी मानना होगा कि आत्मा निर्य है ।

पूर्वोक्त सूत्र के भव शब्द से अज्ञान जीवमात्र का मृत्युभय भी पूर्वजन्म के साधक के रूप में गौतम का विवक्षित है—यह समझा जाता है । योगदर्शन में पतञ्जलि ने अन्त में अविद्या आदि पाँच कलेशों में अन्त में 'अभिनिवेश' नाम का जो कलेश कहा है वह ही वस्तुतः मृत्यु भय रूप कलेश है । किन्तु उस मृत्यु भय का भी कारण बतलाना पड़ेगा । जीवों का स्वभाव अथवा मानसिक दुर्बलता का ही फल मृत्युभय है यह नहीं कहा जा सकता है । मृत्यु को दुःख का कारण करके नहीं समझने पर किसी को भी मृत्युभय नहीं हो सकता है । क्योंकि जीव ने जिसे अग्ने दुःखों के कारण के रूप में पहले कभी अनुभव नहीं किया है वह जीव कदापि उससे नहीं डरता ।

इसलिए यही स्वीकार करना होगा कि पूर्व पूर्व जन्मों में प्रत्येक जीव ने यह अनुभव किया है कि मृत्यु की पूर्वावस्था दुःखजनक होती है और उसी से ही उत्पन्न संस्कारों के द्वारा परवर्तीजन्म में भी मृत्यु से भयभीत होता है । समय विरोध में बहुतों के किसी कारण से वे संस्कार अभिभूत होने पर भी साधारण जीवों का

वदमूल अनादि मस्तर नष्ट नहीं होता है । अतः उसी सत्कार से उत्पन्न स्मृति से ही मृत्युमय होता है । योगदर्शन के माध्य में व्यासदेव ने उसी मृत्युमय को निरापन्न जब के पूर्वजन्म के साधक के रूप में प्रकाश किया है ।

आत्मा की नित्यता सिद्ध करने के लिए महर्षि गौतम ने आगे चिर से कहा है—‘प्रेत्याशाराभ्यासवृत्तात्स्वन्यामिन्वापात्’ ३।१।२१। अर्थात् नरजात शिशु को पहले पहल जो स्तनपान की इच्छा होती है—यह उसके पूर्वजन्म के आहार के अभ्यास से उत्पन्न है । इसलिए उस इच्छा से भी उसका (शिशु का) पुनर्जन्म सिद्ध होने से आत्मा की नित्यता सिद्ध होती है ।

तत्पर्य यह है कि नरजात शिशु के सबसे पहले स्तनपान के समय में उसके मुँह की क्रिया विशेषात्मक चेष्टा को देखकर उससे उसका कारण प्रयत्नात्मक प्रवृत्ति का अनुमान होता है । अतः उस प्रवृत्ति के द्वारा उस विषय में उसकी इच्छा का अनुमान होता है । क्योंकि इच्छा के बिना प्रवृत्ति हो नहीं सकती । परन्तु ज्ञान के बिना भी इच्छा नहीं होती है । इसलिए उस इच्छा से उसके कारण ज्ञान का अनुमान होता है । जिस विषय में पहले ‘यह मेरा इष्टजनक है’ इस आकार का ज्ञान उत्पन्न होता है उसी विषय में उस ज्ञान से इच्छा होती है तथा उसी इच्छा से उस विषय में प्रयत्नात्मक प्रवृत्ति की उत्पत्ति होती है और उस प्रवृत्ति से उस कार्य के अनुकूल शारीरिक क्रियारूप चेष्टा उत्पन्न होती है—इस प्रकार का कार्यकारणभाव सर्वजनसिद्ध है । तथा बालक, दूधक और वृद्ध आदि सभी की ‘आहार मेरा इष्टजनक है’—ऐसी स्मृति से आहार की इच्छा होती है, तथा उन सभी लोगों के आहार ने पूर्वकृत अभ्यासजनित सत्कार से ही आहार शुद्धा (नूत) को निवृत्त करता है—ऐसा स्मरण होता है—यह भी सर्वजनसिद्ध है । इसलिए यह मानना होगा कि नरजात शिशु को जो सबसे पहले दूध पीने की इच्छा होती है वहाँ भी उसके कारण के रूप में ‘आहार मेरा इष्टजनक है’ यह स्मरण होता है । और नरजात शिशुओं की उस स्मृति के कारण के रूप में उसके पूर्वजन्म का आहारभ्यास मूलक सम्कार ही स्वीकार करना होगा । क्योंकि इस जन्म में सबसे पहले उसकी इस तरह के सत्कार की प्राप्ति का कारण नहीं है ।

गौतम ने आगे जाकर पूर्वजन्म स्पष्ट कहा है—‘अयमोऽयस्कान्ताभि र्गमनवत्तदुपमर्षणम्’ ३।१।२२। अर्थात् पूर्वजन्मादी कहेंगे कि “अयम” (लोहम्) “अयस्कान्ताभिर्गमनवत्” अर्थात् पूर्वाभ्यासमूलक सम्कार के बिना भी यन्त्र शक्ति के द्वारा जैसे लोहा अयस्कान्तमग्नि की (शुभ्रक की) ओर जाता है उसी तरह नरजात शिशु का मुख मातृगण की ओर जाता है ।

गौतम ने इस बातका स्तम्भन करने के लिए बाद में कहा है—‘नान्यत्र प्रवृत्त्यभावात्’ ३।१।२३ अर्थात् पूर्वोक्त बात नहीं कही जा सकती । क्योंकि उक्त स्थल में लोहे में प्रयत्नात्मक प्रवृत्ति की उत्पत्ति नहीं होती है । अयस्कान्त-मणि (चुम्बक) की ओर जो लोहे की गति है वह क्रियामात्र है, प्रवृत्तिरूप चेष्टारूप क्रिया नहीं है ।

भाष्यकार वात्स्यायन ने गौतम के तात्पर्य की व्याख्या की है कि चुम्बक की ओर लोहे की गति क्रियारूप जो प्रवृत्ति है उसका अवश्य कोई नियत कारण है । अन्यथा चुम्बक की ओर लोष्ट्र (टोला) आदि जो कोई भी द्रव्य क्यों नहीं जाते ? एवं वही लोहा भी किसी दूसरे पदार्थ की ओर क्यों नहीं जाता ? इसलिए यह अवश्य मानना होगा कि लोहा ही जो चुम्बक की ओर ही आकृष्ट होता है उसका कोई नियत कारण अवश्य है । तो उसी तरह नवजात शिशु स्तन्यपान के लिए माँ के स्तन की ओर ही जो जाता है—इसका भी कोई नियत कारण अवश्य मानना पड़ेगा । किन्तु नवजात शिशु जो आहार की इच्छा से ही माँ के स्तन की ओर जाता है—अर्थात् उस आहार की इच्छा से ही उस समय में आहार के लिए उसकी यह प्रयत्नात्मक प्रवृत्ति होती है और उससे ही उसके शरीर में उस तरह की चेष्टा उत्पन्न होती है, यही मानना पड़ेगा । क्योंकि आहार की इच्छा के बिना कदापि आहार के विषय में प्रवृत्ति नहीं होती । उस प्रवृत्ति के बिना भी आहार के लिए उस तरह की चेष्टा नहीं होती । सर्वसिद्ध कारणों को छोड़कर उसी विषय में किसी अभिन्न कारण की कल्पना करने पर भी वह प्राप्ति नहीं हो सकता ।

वास्तव में, माँ के स्तन की ओर नवजात शिशु के मुख की जो सामयिक क्रिया है वह कभी भी चुम्बक की ओर लोहे की गति के मानिक है, यह नहीं कहा जा सकता । क्योंकि अयस्कान्तमणि (चुम्बक) के निकट लोहे को रखने से उसी समय वह (लोहा) उससे सम्मिश्रित होता है किन्तु माँ के स्तन में नवजात शिशु के मुख को लगाने से भी बहुत समय में उसके मुख में क्रिया उत्पन्न नहीं होती, यह अवश्य मानना पड़ेगा । इसलिए नवजात शिशु जिस संस्कार के बल से स्तन्यपान को अपने इष्टजनक के रूप में स्मरण करता है, वह संस्कार जब तक उद्बुद्ध नहीं होता है तब तक उसको उस प्रसार की स्मृति न होने पर स्तन्यपान की इच्छा नहीं होती—यही मानना पड़ेगा । अन्यथा चुम्बक के निकट लोहे की तरह मातृस्तन के भक्ष्योपस्थित शिशु का मुख सर्वत्र पहुँचे ही माँ के स्तन से ही क्यों नहीं सम्मिश्रित होता है !

और श्रृंखला बहुत समय में प्रातः काल उठकर देखते हैं कि अरनी गोशाला में बछड़ा अन्न लेकर स्वयं खड़ा होकर अपनी माँ का दूध पी रहा

है। तरोवन में गृध्रियों ने देखा है कि मृगशिशु प्रसूत होकर स्वयं अपनी माँ का दूध पीने के लिए प्रवृत्त हो रहा है। यहाँ प्रश्न उठता है कि ये बछड़े आदि कैसे उसी समय में अपनी माँ के स्तन को पहचान लेते हैं। माँ के स्तन में दूध है, वह प्रतिघात करने पर निरुत्तेगा और वह दूध का पीना भूल को मिटानेवाला है यह भी वह कैसे समझ सकता है ?

ऐसे स्थलों में उन सभी विषयों के स्मरण के बिना उन सब विषयों की इच्छा, तत्प्राप्त्य प्रवृत्ति तथा प्रवृत्तिजन्य ऐसी चेष्टा कदापि नहीं हो सकती है। अतएव पूर्वजन्म का संस्कार ही उन सबों की इस स्मृति का कारण कहना पड़ेगा। अतः उन सबके (बछड़े आदि के) भी पूर्वजन्म के संस्कार ही उनके उस विषय में स्मरण का कारण कहना पड़ेगा। अतः उनका भी पूर्वजन्म स्वीकार करने योग्य होने पर आत्मा का निश्चय अवश्य स्वीकार्य है।

मृगशिशु प्रसूत होकर आप से ही अपनी माँ का स्तन्यपान करने में प्रवृत्त हुआ है—यह देखकर आचार्य शङ्कर के शिष्य सुरेश्वराचार्य ने भी आत्मा की नित्यता में अनुमान प्रमाण को प्रकाश करते हुए 'मानसोल्लास' नामक ग्रन्थ में सरल एवं सुन्दर भाषा में कहा है—

‘पूर्वजन्मानुभूतार्थस्मरणान्मृगशायकः ।

जननीस्तन्यपानाय स्वयमेव प्रवर्त्तते ॥ ७५ ॥

तस्मान्निश्चीयते स्थायीत्यात्मा देहान्तरेऽपि ।

स्मृतिं बिना न घटते स्तन्यपानं शिशोर्पतः ॥ ७६ ॥

आत्मा की नित्यता सिद्ध करनेके लिये महर्षि गौतम ने अन्त में कहा है—

‘वीतरागघ्नमादर्शनात्’ १।१।२४ ।

सादर्य यह है कि जिस व्यक्ति को जन्म के बाद कभी भी किसी भी विषय का अणुमात्र राग या अभिजाया नहीं होती है, जो सदा के लिए सभी प्रकार से ‘वीतराग’ है ऐसे किसी प्राणी का जन्म देला नहीं जाता।

सभी प्राणियों के जन्म के बाद कदाचित् शारीरिक क्रिया अथवा चेष्टा के द्वारा वह किसी विषय में सराग करके अनुमित होता है।

इसमें सन्देह नहीं कि कदाचित् भूल और ध्यास के कारण भय एवं पेय विषयों में प्रत्येक जीव का राग या इच्छा अवश्य ही उत्पन्न होती है। अतः यह मानना होगा कि प्रत्येक जीव के प्रत्येक जन्म से पहले ही दूसरा जन्म है। अन्यथा उसको जन्म के बाद किसी भी विषय का इच्छात्मक राग नहीं हो सकता है। क्योंकि पूर्वानुभूत विषयों की अनुस्मृति के बिना वह राग उत्पन्न नहीं होता है।

गौतम ने आगे पूर्वपक्ष सूत्र कहा है—

‘सगुणद्रव्योत्पत्तिरन्तु तदुत्पत्तिः ।’

अर्थात् पूर्वपक्षवादी नास्तिक कहेंगे—वैसे सगुण द्रव्य की उत्पत्ति होती है—अर्थात् जैसे घट आदि द्रव्य रूप प्रकृति गुण विशिष्ट होकर उत्पन्न होता है, वैसे ही राग विशिष्ट होकर ही सभी जीव उत्पन्न होते हैं । अर्थात् जीव के जन्म के बाद उसके किसी राग की उत्पत्ति के लिये पूर्वानुभूत विषयों का अनुस्मरण आवश्यक नहीं है । गौतम ने इस अन्तिम पूर्वपक्ष का खण्डन करने के लिये बाद में कहा है—‘न सङ्कलनमित्तत्वाद्रागादीनाम्’ ॥१॥२६॥ अर्थात् यह नहीं कहा जा सकता कि सभी जीवरागविशिष्ट होकर उत्पन्न होते हैं । क्योंकि जीवों का राग सङ्कलनमित्तक है । अर्थात्, सङ्कलन के बिना किसी व्यक्ति को किसी विषय में राग नहीं होता है । सङ्कल्प शब्द का अर्थ यहाँ सम्यक् कल्पनात्मक मोह अथवा भ्रमविशेष है । आगे चतुर्थ अध्याय में गौतम ने इसको स्पष्ट किया है—‘तेषां मोहः पापीयान् नामूह-स्येतरांतरे’ ॥१॥१६॥ अर्थात् राग, द्वेष और मोह में मोह ही सबसे निकृष्ट है क्योंकि मोहरहित व्यक्ति को राग तथा द्वेष नहीं होते हैं । भाष्यकार वात्स्यायन ने यहाँ कहा है कि जो सङ्कलन व्यक्ति को विषय विशेष में राग उत्पन्न कराता है—उसका नाम ‘रञ्जनीय सङ्कलन’ है और जो सङ्कलन द्वेष उत्पन्न कराता है—उसका नाम ‘कोपनीय सङ्कलन’ है । वे दोनों सङ्कलन ही जीव का उस विषय में मिथ्या ज्ञान स्वल्प होने से वह उसने मोह से भिन्न दूसरा कुछ नहीं है । किन्तु जीव का उस राग और द्वेष का कारण जो मोहात्मक सङ्कलन है वह भी उसके पूर्वानुभूत विषयों की स्मृति के बिना उत्पन्न नहीं होता है । क्योंकि जिस जीव ने जिस विषय को पहले कभी अपने मुख के कारण के रूप से समझा या उसी विषय में अथवा तृतीयांश किसी दूसरे विषय में ही फिर से उन दृष्टांतक राग होता है । अथवा जिस विषय को कदाचित् दुःख के कारण के रूप से समझा या उसी विषय में अथवा तृतीयांश किसी दूसरे विषय में ही उसे द्वेष होता है । अन्यथा यह नहीं होता है ।

१ सङ्कल्प शब्द का वाच्यता अब प्रसिद्ध है । किन्तु काम का जनक सङ्कल्प माहविषय है । भगवद्गीता में भी कहा गया है—‘सङ्कल्पप्रभवान् कामान्’ ६।२४। भगवद्गीता के भाष्य के टीकाकार आनन्दविर ने यहाँ व्याख्या की है—‘सङ्कल्प लोभनाध्यास’ अर्थात् जो वस्तु लोभना या ममी-प्रीति-रूपी है उसका समीचीन रूप में जो अध्यास या ज्ञान है वही यहाँ अनेक काम का जनक है । ऐसा अस्मात्त्वक सङ्कल्प काम का मूल है । इसलिए गोशास्त्र में बहदा ‘सङ्कल्पप्रभवान् कामान्’ ।

अतः पूर्वानुभूत विषयों के अनुस्मरण सेही पहले उन विषयों में राग और द्वेष का कारण भोदात्मक सकल्प होता है तथा उस सकल्प से ही उस विषय में राग और द्वेष होते हैं—यही मानना पड़ेगा । अतः जन्म के बाद जीव को तबसे पहले जो राग होता है वह (राग) भी पूर्वात्करूप सकल्प के बिना हो नहीं सकता । घट आदि द्रव्यों में रूप आदि गुणों की तरह कभी भी जीवों को ज्ञानमूलक राग नहीं हो सकता ।

जीवों के यौवन आदि काल में राग की उत्पत्ति के लिये जैसे ज्ञान कारण के रूप में सर्वसिद्ध है उसी तरह जीव के राग की सर्वप्रथम जो उत्पत्ति है उसमें भी उसी प्रकार का ज्ञान ही अवश्य कारण के रूप में स्वीकार करने योग्य है । अभिन्नय किसी कारण की कल्पना में कोई प्रमाण नहीं है ।

कल्पित कथन यह है, जबकि प्रत्येक जीव को जन्म के बाद विषय विरोधमें राग अनश्य ही होता है तथा उस विषय के सकल्प के बिना भी वह राग उत्पन्न नहीं हो सकता तथा पूर्वानुभूत विषयों की अनुस्मृति के बिना भी वह सकल्प ही नहीं सकता तब यह अवश्य मानना होगा कि प्रत्येक जीव ने पूर्वजन्म में उसके समानजातीय विषयों का उसी रूप में अनुभूत किया होगा अतः उस विषय का संस्कार जीव में रहता है—यह अवश्य स्वीकार्य है ।

तब इसी प्रकार इस पूर्वजन्म से पहले जन्म में उसी जीव की विषयविरोधमें सर्वप्रथम राग के कारण के रूपमें उस प्रकारका संकल्प और उसी संकल्प के कारण के रूप में उससे भी पहले जन्म में अनुभूत उसी विषयका उसी रूप में अनुस्मरण भी स्वीकार करना होगा । अतः उक्तरूप से सभी जीवों का अनादि जन्म-प्रवाह और अनादि संस्कार-प्रवाह स्वीकार करना होगा । अतः आत्मा के संस्कार प्रवाह के अनादि होने से इन अनादि प्रवाहों के आश्रय आत्मा का भी अनादित्व सिद्ध होता है । क्योंकि यह अनुमान प्रमाण से सिद्ध है कि अनादि भावपदार्थों की उत्पत्ति और विनाश नहीं हैं । इसलिए महर्षि गौतम ने अन्त में इसी विषय को 'वैतरागजन्मादर्शनात्' इस सूत्र के द्वारा उक्त रूप से आत्मा का अनादित्व समर्थन करते हुए आत्मा की नित्यता सिद्ध की है ।

वास्तव में, शरीर आदि के साथ आत्मा का विलक्षण सम्बन्ध रूप जन्म-प्रवाह अनादि है । अतः सृष्टि प्रवाद भी अनादि है—यही हमारे सभी शास्त्रों का सिद्धान्त है । क्योंकि भुक्ति ने कहा है—'सूर्याचन्द्रमसौ घाता यथापूर्वम-कल्पयन्' (ऋग्वेदसंहिता १०।११०।३) । विधाता ने जैसे पहले किया था वैसे ही सूर्यचन्द्र आदियों की सृष्टि की है—ऐसा कहने पर समझा जाता है कि अनादि काल से ही वे अगत की सृष्टि कर रहे हैं । जिस समय में वे अगत का महार करते हैं उसी समय में 'प्रलय' होता है । प्रलय के बाद में जो नूतन

सृष्टि हुई है और होगा उसीका आदि है। उसी तत्पर्यसे शास्त्र में सृष्टि का आदि कहा गया है। किन्तु सृष्टि का प्रवाह अनादि है अर्थात् सभी सृष्टियों के पहले ही किसी समय में दूसरी सृष्टि हुई है। जिस सृष्टि से पहले कोई दूसरी सृष्टि नहीं थी ऐसी कोई सृष्टि नहीं है। सृष्टि का प्रवाह अनादि है—इस वैदिक सिद्धान्त का समर्थन वादरायण भी वेदान्तदर्शन में कर गये हैं।^१

श्रीमद्भगवान् ने भी कहा है—‘नान्तो न चादिर्न च सप्रतिष्ठा’—गीता १५।१।

परन्तु जीव का जन्मप्रवाह अनादि होने पर भी अर्थात् अनादि काल से अनन्त जीव असंख्य जन्मों को प्राप्त करके अनन्त विविध सत्कारों को प्राप्त करने पर भी सभी जन्मों में सभी पाप्मन सत्कार उद्बुद्ध नहीं होते हैं। जीव अपने कर्मों के अनुसार जब जैसा शरीर चारण करता है, तब उन कर्मों के विनाश से उसके अनुरूप सत्कार ही उद्बुद्ध होते हैं और अन्य सत्कार अभिभूत होकर रहते हैं।

किसी जीव के मानवजन्म के बाद अपने कर्मों के अनुसार बानर देह अथवा गेंडा का शरीर प्राप्त करने पर उसके पूर्वकालिक बानर जन्म में अथवा गेंडा जन्म में प्राप्त सत्कार ही उद्बुद्ध होते हैं तथा खैंट का शरीर प्राप्त करने पर पूर्वकालिक खैंट के जन्म के सत्कार ही तत्काल उद्बुद्ध होते हैं। अतः उस समय में उसके मनुष्योचित सत्कार या रागादि नहीं होते हैं। अतः वैशेषिक दर्शन में महर्षि कणाद ने कहा है—‘जातिविशेषाच्च’ ६।२।१२।

कणाद ने इस सूत्र से यह भी कहा है कि भक्ष्य एव पेय आदि के विषयों में विभिन्न प्रकार के रागों का कारण जाति या जन्मविशेष भी है। महर्षि पतञ्जलि ने भी योगदर्शन में शास्त्रयुक्तिसम्मत इस सिद्धान्त को ही प्रकाशित किया है।^२

महर्षि कणाद ने पहले ‘अदृष्टान्च’ (६।२।१२) इस सूत्र से जीवों के

१ न कर्माविभागादनि चेन्नानादित्वात् । उपपद्यत चाप्यलभ्यते च (वेदान्त-दशम २।१।३५ ३६ । सूत्र) ‘सूर्यावन्तमसो ज्ञाना यथापूर्वमकल्पयन्’ इति च मन्त्रवशेन पूर्वकल्पसङ्काशे दर्शयति । स्मृतावप्यनादित्वम् सत्कारस्योपलभ्यते ‘न ह्यमम्यद्दृ सद्योपलभ्यते । नान्तो न चादिर्न च सप्रतिष्ठा’ (गीता १५।१ ।) इति । पुराण जातीतानामनानाञ्च कल्पानां न परिमाणमस्तीति स्थापितम् ।

—शारीरकभाष्य ।

२ ‘तनस्तद्विषाकानुगुणानामेवाभिप्यक्तिर्नामानाम्’ । जातिदेव-काल व्यवहितानामप्यानन्तर्यं स्मृतिसत्कारयोरेकरूपत्वात् ॥—योगदर्शन, ब्रह्मसूत्राद का = तथा ९ सूत्र और उसका भाष्य—शैलए ।

अदृष्ट विरोध को भी किसी किसी स्थल में राग और द्वेष का असाधारण कारण कहकर व्यक्त किया है। वास्तव में यह भी ज्ञात होता है कि अक्सर पर किसी स्थल में अदृष्ट विरोध के द्वारा अनेक जीवों के अमिभूत भिन्न भिन्न संस्कार भी उद्बुद्ध होते हैं, इसके अनेक उदाहरण भी दिखाये जा सकते हैं।

मूल बात यह है कि जीव के प्राक्तन संस्कारों के बिना जन्म के उपरान्त उसको विषयविरोध में सकल तथा तन्मूलक राग आदि उत्पन्न नहीं हो सकने। और यह भी यानत्र शिशु उत्पन्न होकर ही क्षुब्ध की शाखाओं पर चढ़ता है, किसी किसी पक्षियों के बच्चे अण्डे से निकलते ही उड़ जाते हैं, इस का बच्चा जन्म में तैरता है, गेंदे का बच्चा जन्म लेते ही अपनी माँ के निकट से भाग जाता है—इन लोगों की ये सब बातें प्राक्तन जन्म के संस्कार के बिना उपपन्न नहीं हो सकती। गेंदे के शिशु को अपनी माँ के तीक्ष्णघार जीम से प्रथम गात्रलेहन बहुत कष्टकर होता है। इसीलिए जन्म लेते ही प्राक्तन गेंदा जन्म के उस संस्कार के बल से अपनी माँ के द्वारा पहिले गात्रलेहन की कष्टकरता को स्मरण करके उसी समय उस स्थान से भाग जाता है। बाद में जब देह का चमड़ा मजबूत हो जाता है तब यह अपनी माँ की खोज करके फिर से उसके निकट आ जाता है। यह परीक्षित सत्य है। मानवों की तरह अनेक पशु पक्षियों के भी अनेक विचित्र कर्मों को तथा विचित्र स्वभावों को लक्ष्य करके समझने से उनका पूर्वजन्म अवश्य ही मानना पड़ता है। अन्यथा जीवों के विचित्र स्वभाव एवं भिन्न भिन्न रुचियाँ किसी भी प्रकार से उपपन्न नहीं हो सकती। मस्तिष्कों के बड़े उपादान या माँ बाप के स्वभाव को आश्रय करके उसका कोई भी समाधान नहीं किया जा सकता।

परन्तु जैसे पूर्वजन्म के संस्कार के बिना जीवमात्र को जन्म के बाद भक्ष्य, पेय आदि विषयों में विचित्र राग नहीं हो सकता वैसे ही मानवों की विद्या-विशेष में विशिष्ट अनुराग तथा अधिकार भी प्राक्तन संस्कार के बिना नहीं हो सकते। क्योंकि मनुष्यों में प्रत्येक व्यक्ति सभी विद्याओं के समान अनुरागी तथा अधिकारी नहीं होते हैं। कोई गगिन से विरक्त होकर भी इतिहास में अत्यन्त अनुरागी होता है। कोई यदि कर्कश तर्जनास्त्र की चर्चा में सतत एकामचिच रहता है तो कोई बैबल कोयल का चर्चा में सदा निरत रहता है। कितने व्यक्ति अध्ययन छोड़कर सज्जीत की शिखा में निरन्तर मत्त रहते हैं। यह भी सर्वसम्मत है कि जिस विद्या में जिसे अधिक अनुराग रहता है उस विद्या में उसका अधिक अधिकार जमा रहता है। किन्तु ऐसा क्यों होता है? मानवों की विद्याविशेष में अधिक अनुराग और अधिकार का मूल कारण क्या है? अगर ये सब विचार करके समझना हो तो पूर्वजन्म में उस व्यक्ति को उस विद्या के

विशिष्ट अभ्यास या अनुशीलन से उत्पन्न संस्कारविशेष ही उसके कारण के रूप में मानना पड़ता है ।

सातत्यं टीकाकार श्रीमान् वाचस्पति मिश्र ने इसका समर्थन करते हुए कहा है कि मनुष्यत्वरूप से सभी मानव समान होते हुए भी उन लोगों में प्रज्ञा तथा मेधा का उत्कर्ष और अपकर्ष रहता है । यह भी परीक्षित सत्य है कि मनोयोगपूर्वक किसी विद्या के अभ्यास करने पर उस विषय में उस व्यक्ति की प्रज्ञा तथा मेधा की वृद्धि होती है । अतः यह अवश्य मानना पड़ेगा कि किसी विद्या का अभ्यास अथवा अनुशीलन ही उस विद्या की प्रज्ञा तथा मेधा की वृद्धि में कारण है । इसलिए जिन मनुष्यों को इस जन्म में किसी विद्या के अनुशीलन से पहले अथवा प्रारम्भ में उस विषय में विशेष अनुराग प्रज्ञा तथा मेधा का उत्कर्ष जो प्राप्त होता है—उनका पूर्वजन्म कृत उस विद्या का अभ्यास ही उसके कारण के रूप में मानना होगा ।

क्योंकि उस विषय के अभ्यास अथवा अनुशीलन के बिना कदापि किसी को भी उसमें विशिष्ट अधिकार नहीं हो सकता । कारण के बिना कार्य नहीं होता है ।

फलितकथन यह है कि विद्याविशेष में मानवविशेष का जो अत्यन्त अनुराग है और थोड़े ही समय में थोड़े उपदेश से ही अधिक अधिकार हो जाता है—वह उसके पूर्वजन्म के संस्कार के बिना कदापि संभव नहीं है । उस विषय का थोड़ा उपदेश अगर प्राप्त होता है तो उसी उपदेश के बल पर उस व्यक्ति का वह प्रानन संस्कार उद्बुद्ध हो जाता है । किन्तु इसके भी अनेक दृष्टान्त हैं कि किसी व्यक्ति को इस जन्म में किसी उपदेश के बिना ही अदृष्ट विशेष से अथवा किसी दूसरे कारण से प्रानन संस्कार उद्बुद्ध होनेसे बिना उपदेश के ही किसी विद्याविशेष में अधिकार हो जाता है ।

अमर कवि कालिदास ने भी कुमारसम्भव के प्रथम सर्ग में हिमालय की कन्या पार्वती जी की विद्या का वर्णन करते हुए लिखा है—

“तां हसमाला शरदीव गङ्गा महीपतिं नचमिवाचभासः ।

स्थिरोपदेशामुपदेशकालं प्रपेदिरे प्राप्तजन्मविद्याः ॥ ३० ॥

अर्थात् जैसे शरद ऋतु में हसमाला गङ्गा को प्राप्त करती है, और रात होने पर महीपति वर्ग को अपनी-अपनी प्रभा प्राप्त करता है, वैसे ही पार्वती जी की शिक्षा के समय आने पर उनको पूर्वजन्म की सभी विद्याएँ प्राप्त हो गई थीं । पूर्वजन्म के सभी उपदेश अर्थात् उस शिक्षा से होनेवाला संस्कार भी क्षणिक पदार्थ नहीं, अपितु स्थिर पदार्थ है ।

यह भी ध्यान में रखना आवश्यक है कि छान्दोग्यवादी बौद्ध मंत्राय ने

जन्मान्तरवाद को स्वीकार करते हुए भी स्थिर पदार्थ को नहीं माना है। किन्तु स्थिर वादी महाकवि कालिदास ने इस श्लोक में पार्वती जी को 'स्थिरोपदेशा' कहकर उक्त बौद्ध सिद्धान्त के प्रति अपनी असम्मति प्रकट की है।

और प्रकृत विषय में यह अवश्य ध्यान में रखना होगा कि महाकवि कालिदास ने इस पद्य में दो उपमाओं के द्वारा स्पष्ट व्यक्त किया है कि इस जन्म में किसी के उपदेश के बिना ही पार्वती जी का सभी प्राक्तन संस्कार उद्बुद्ध हो जाने से वे सब विद्याएँ प्राप्त हुई हैं। ऐसा व्यक्त करते हुये उन्होंने इस महासत्य को भी प्रकाशित किया है कि इस जन्म में उपदेश के बिना भी किसी कारण से पूर्वजन्मों के संस्कारविशेषों के उद्बुद्ध होने पर सद्गुरु में ही विद्याविशेष को प्राप्ति होती है। कालिदास के द्वारा प्रदर्शित उन दोनों उपमाओं तथा उनके प्रयोजनों को समझने से ही यह समझा जाता है। प्राचीन समालोचक ने सत्य ही कहा है—'उपमा कालिदासस्य'

परन्तु जो कालिदास कुमारसंभव में यह बात कह गये हैं उनकी कवित्वशक्ति भी केवल ऐहिक संस्कार नहीं है। इस जन्म में शिक्षा और अभ्यास से ही सभी लोग उनके मार्मिक काव्य की रचना नहीं कर सकते हैं। काव्यप्रकाश के प्रारम्भ में महामनीषी मम्मटभट्ट ने भी कहा है—'शक्तिः कवित्वबीजरूपः संस्कारविशेषः, या बिना कवित्व न प्रसरेत्, प्रकृत बोधसनीयं स्यात्'। कवित्व का बीजरूप संस्कारविशेष ही कवित्वशक्ति है। वह केवल ऐहिक संस्कार नहीं है। उसमें पूर्वजन्म का संस्कार ही मूल तथा प्रधान है। उस शक्ति या संस्कार के नहीं रहने पर कवित्व का प्रकाश या काव्य की रचना संभव ही नहीं है। काव्य निर्माण करने के लिए कवि को जो शक्ति अत्यावश्यक है उसे कवि की 'कर्तृत्व शक्ति' कहते हैं। और काव्य को समझने के लिए जो शक्ति अत्यावश्यक है उसे 'बोद्धृत्व शक्ति' कहते हैं। वह भी संस्कारविशेष है। उस के नहीं रहने पर भी काव्य समझा नहीं जाता। इसलिए जिसकी वह बोद्धृत्व शक्ति नहीं है उसके सामने उत्कृष्ट काव्य भी उपहासास्पद होकर रहता है। सभी व्यक्ति काव्यरस का आस्वाद या अनुभव नहीं कर सकते, जिनका उस विषय का पूर्वजन्माजिंत संस्कार उद्बुद्ध है, वे ही सब पुण्यवान् व्यक्त काव्यरस का आस्वादन कर सकते हैं।

पलितकथन यह है कि काव्य के रसास्वाद के लिए जैसे प्राक्तन संस्कार भी आवश्यक है वैसे ही काव्य रचना के लिए भी प्राक्तन संस्कार आवश्यक है। अनेक व्यक्तियों का अकरमात् जो अद्भुत कवित्व प्रकाशित होता है उसका प्रधान कारण उन व्यक्तियों का विलक्षण प्राक्तन संस्कार ही है। यह जो प्राचीन समय से लेकर इस भारतवर्ष में कितने दिग्विजयो पण्डित कवि तथा कितनी कवयित्रियों

ने अनेक स्थानों में अनेक प्रकार से संस्कृत भाषा में अतिशीघ्र बहुत-बहुत कठिन समस्याएँ पूरी की हैं और अत्यद्भुत कवित्व का प्रकाश किया है तथा इस वल्लभ्य में भी बहुत अग्रजित कवियों ने भी बंगला भाषा में अतिशीघ्र महान् भावों से परिपूर्ण कितने सङ्गीतों का निर्माण तथा समस्या पूरण करके अत्यन्त विस्मयकर कवित्व का प्रकाश किया है, वह उनके उस विषय में पूर्वजन्म के विजातीय संस्कार के बिना कभी सम्भव हो नहीं सकता । केवल इस जन्म में शिक्षा और अभ्यास से किसी को उस तरह की शक्ति की प्राप्ति नहीं हो सकती ।

बहुतों का कहना है कि कवित्वशक्ति और गानशक्ति प्रभृति ईश्वर की ही हुई शक्ति है । ईश्वर ही विशेष विशेष व्यक्तियों को ये सब शक्तियाँ देते हैं । और नवजात शिशु की आहार की इच्छा भी ईश्वरेच्छा से ही होती है । ईश्वर ही उसके जीवन की रक्षा के लिए उस तरह की बुद्धि शिशु को प्रदान करके माँ के स्तन्य दुग्ध पान आदि में प्रवृत्त कराते हैं । उसके जीवन की रक्षा के लिए उसकी माँ का स्तन और उसमें दूध की सृष्टि भी तो उसी ईश्वर ने ही की है । इसलिए नवजात शिशु के स्तन्य पान आदि विषय में जो इच्छा है उससे भी पूर्वजन्म की सिद्धि नहीं हो सकती ।

इसके उत्तर में कहना है कि नवजात शिशु के जीवन की रक्षा के लिए ईश्वर ही उसको स्तन्यपान आदि में प्रवृत्त कराते हैं—यह सत्य है । क्योंकि वे ही सभी जीवों के सकल कर्मों को कराने वाले हैं । उनके कर्म नहीं कराने पर कोई भी जीव किसी कर्म को नहीं कर सकता । और यह भी सत्य है कि कवित्वशक्ति और गानशक्ति आदि वे ही प्रदान करते हैं । किन्तु यह भी कहना आवश्यक है कि सर्वशक्तिमान् कदणामय परमेश्वर सभी मनुष्यों को कवित्वशक्ति तथा गानशक्ति आदि क्यों नहीं दे देते हैं तथा सर्वत्र सभी जीवों को उचित समय पर उनकी इच्छानुसार समुचित आहार क्यों नहीं देते हैं ? और वे ही क्यों किन्तु अनभिज्ञ सरल शिशु को दूध पीने में प्रवृत्त कराकर उसके जीवन का अन्त क्यों करा देते हैं ? तथा विश्व मानवों को भी वे कदाचित् असाधु कर्म कराकर दुःख क्यों दे देते हैं ? अन्तर्गामी रूप से वे ही (ईश्वर ही) प्रत्येक कर्म करने में जीवों को प्रेरणा देते हैं ? अतः इसका समाधान करने के लिए पूर्वजन्म की स्वीकार करके यह कहना होगा कि परमेश्वर भावों को पूर्वजन्म में किये गये कर्मों से उपाबद्ध धर्म तथा अधर्म के अनुसार ही साधु और असाधु (भला और बुरा) कर्म कराते हैं और उन कर्मों का फल दे रहे हैं ।

सब जीवों के निजिज देह की सृष्टि भी उनके पूर्वजन्म हुए कर्मों के फल

स्वरूप धर्म तथा अधर्म के कारण ही होती है। इसीलिये महर्षि गौतम ने भी बाद में कहा है—‘पूर्वकृतफलानुबन्धात्तदुत्पत्तिः’ २।२।६०। अर्थात् पूर्वजन्म के विचित्र कर्मों के फल के बिना जीवों के विलक्षण शरीर की सृष्टि नहीं हो सकती। सभी व्यक्ति सब समय में अपनी इच्छा के अनुसार जन्मग्राम नहीं कर सकते। अनन्त जीवों का अस्थायी विचित्र जन्मों का होना और तन्मूलक अनन्त विचित्र अवस्थाएँ किसी दूसरे प्रकार से उत्पन्न नहीं हो सकती। महर्षि गौतम ने आगे चलकर विचारपूर्वक पूर्वोक्त वैदिक सिद्धान्त का समर्थन करके उसके द्वारा भी आत्मा की नित्यता का समर्थन किया है। क्योंकि असंख्य जीवों की नाना विचित्र सृष्टियों के कारण के रूप में प्राच्यन कर्मफल अवश्य मानना होगा और तदनुसार यह भी अवश्य मानना होगा कि सभी जीवों ने अनादिकाल से अपने कर्मों के फलस्वरूप बहुतपार मानवजन्म प्राप्त करके शुभ एवं अशुभ कर्म किये हैं एवं करते हैं। इसलिए सभी जीवात्माएँ अनादिकाल से विद्यमान हैं—यह भी मानना होगा। अतः सभी जीवात्माओं की नित्यता ही माननी पड़ती है। क्योंकि अनादि भाव पदार्थों की जैसे उत्पत्ति नहीं होती है वैसे ही विनाश के किसी कारण के नहीं रहने पर कभी विनाश भी सम्भव ही नहीं है। यह मैंने पहले ही कहा है कि जीवों का जन्म प्रवाह या जगत की सृष्टि का प्रवाह अनादि है।

परन्तु यह भी प्रणिधानपूर्वक समझना आवश्यक है कि कर्म के अभ्यास के बिना कोई भी जीव किसी कर्म को नहीं कर सकता। सभी जीव अपने अभ्यास के अनुसार ही नाना कर्मों को करते हैं। अतः यह भी मानना होगा कि सभी जीव पूर्वजन्म के अभ्यास से ही नाना विचित्र कर्मों को करते हैं। अन्यथा जीव को कर्म विशेष के प्रति अधिक अनुराग और बाह्यावरण में उस कर्म में अधिक प्रवृत्ति भी कदापि सम्भव नहीं है। और नित्यने मनुष्य अनादिकाल से अपनी इच्छा से ही स्वभावतः भन्ना कर्म करते हैं वह भी उनके पूर्वजन्म के अभ्यास से ही करते हैं। पिता को अध्ययन में अनुराग नहीं रहने से कुछ भी विद्या प्राप्त नहीं है किन्तु पुत्र स्वभावतः अपनी इच्छा से ही सदा अध्ययन में निरत रहता है। और यह भी देखा जाता है कि कृपण के शान्त पुत्र भी हमेशा दान के लिए मुक्तहस्त रहता है। इसके भी बहुत दृष्टान्त हैं कि माँ बाप के द्वारा तीरस्कार एवं कठोर बाधाओं को सहकर भी माग्ययान् पुत्र निरन्तर तपस्या तथा भगवद्भजन में निरत रहता है। किन्तु ऐसा क्यों होता है? क्यों वे लोग उस तरह से अध्ययन, दान तथा तपस्या करते हैं? सभी मानव समानरूप से उन सब साधु (अच्छा) कर्मों को ही क्यों नहीं करते हैं?

शास्त्र में विश्वास रखनेवाले भारतीय पूर्वाचार्य इन प्रश्नों का उत्तर कह गये हैं—

‘जन्म बन्म यदम्यस्त दानमध्ययन तर

तेनैवाम्यासयोगेन तत्त्वैवाम्यमते नर ॥

(भामती टीका में—२ १।३४ वाचस्पति मित्र के द्वारा उद्धृत वचन)

वास्तव में यही सत्य है । कि—जन्म जन्म में मनुष्य को जिस तरह का दान, अध्ययन एवं तपस्या आदि साधु (अच्छे) कर्मों का खौर दिसा आदि बुरे कर्मों का अभ्यास रहता है, उसी अभ्यास से मनुष्य तदनुसार कर्म करने के लिए बाध्य हो जाता है । श्री भगवान् ने भी इस महासत्य को प्रकाश करने के लिये अर्जुन से कहा था—‘पुण्यमासेन तेनैव हियते व्यशोऽपि स’ ६।४। (गीता) । शिशुपाल ने पूर्ण पूर्ण जन्म की तरह ससार को पीड़ित किया था । शिशुपालवध काण्व में इसके कारण को व्यक्त करते हुए महाकवि माघ ने कहा है—‘सती च योषितः प्रकृतिश्च निश्चला पुमांसमयेति मयान्तरेष्वपि’ १।७२। अर्थात् साध्वी स्त्री और निश्चला प्रकृति जन्मान्तर में भी उसी पुरुष को प्राप्त होती है । पूर्ण-पूर्ण जन्मों के अभ्यासजनित सरकार से ही शिशुपाल की उस तरह की प्रकृति या धरमाव था—यही कवि को विवक्षित है । कल्पित कथन यह है कि प्राक्तन संस्कार के बिना जीवों की विचित्र प्रकृति या कर्म प्रकृति भी कदापि संभव नहीं हो सकती । इसलिये जीवों की नाना प्रकारों की प्रकृति या प्रकृति और तन्मूक नाना प्रकार के कर्मों के द्वारा भी प्राक्तन सरकार अनुमान से सिद्ध होता है । प्राक्तन संस्कार उसके फल से अनुमेय है—यह सिद्धान्त बहुत दिनों से ही भारत में सुप्रसिद्ध है । अतएव महाकवि कालिदास में रघुवध के प्रथम सर्ग में महामना दिल्ली के राजावित मन्त्रमुक्तिर्मा का वर्णन करते हुए उस सुप्रसिद्ध सिद्धान्त को दृष्टान्त के रूप में ग्रहण किया है—‘जन्मानुमेया प्रारम्भा संस्कारा प्राक्तना इव’ १।२०। जीवों के वास्तव में प्राक्तन कर्म सब स्वीकरणीय है तब जन्मानुसंधा को अस्वीकार करने का कोई उपाय ही नहीं है । अतः यह हम लोगों का सर्वशास्त्रसम्मत है । जीवों के प्राक्तनकर्म और जन्मान्तर—इन दोनों महासत्यों का यथाभिति के ऊपर हम लोगों के सनातनधर्म का महमय महामण्डल सुप्रतिष्ठित है । तब प्रश्न यह होता है कि पूर्वजन्मानुभूत

१ इस श्लोक में सतीव योषित् प्रकृति सुनिश्चला यह पाठ मल्लिनाथ का है । किन्तु माह्वयदर्शन के समर्थ परिच्छेद में विष्णुनाथ कविराज ने—‘सती च योषित् प्रकृतिश्च निश्चला’ इस तरह के पाठ का उल्लेख करके इस श्लोक में दीर्घ बलन्तार का उदाहरण दिया है । इस पाठ में दो प्रकार के सती स्त्री और निश्चला प्रकृति—इन दोनों का समान प्राधान्य माना होता है । किन्तु यही गती स्त्री के साथ शिशुपाल की वास्तवी प्रकृति की उपमा भी जीव का अभिप्राय करके प्रतीत रहा होती है ।

सभा विषयों का स्मरण क्यों नहीं होता है। हम पूर्वजन्म में कौन थे ? कहाँ, किस रूप में थे ? इत्यादि किसी विषयों का स्मरण हमें क्यों नहीं होता है ? इसके उत्तर में मैंने पहले ही कहा है कि जोर को जिस जन्म का जिस विषय का जो प्राक्तन संस्कार उद्बुद्ध होता है उसी विषय का उस समय में उसको स्मृति होती है। उद्बुद्ध संस्कार ही स्मृति के प्रति कारण है। जो संस्कार अभिभूत रहते हैं वे किसी स्मृति का उत्पादन नहीं कर सकते हैं। संस्कार के रहने पर सभा विषयों की स्मृति सबटा होगी ही—ऐसा कोई नियम नहीं कहा जा सकता। क्या हम इस जन्म में भी जो कुछ अनुभव करते हैं उन सभा विषयों का सर्वदा स्मरण करते हैं ? परन्तु गुरुतर रोग के कारण जिनमें परिचित व्यक्तियों को एवं कितने परिचित विषयों को भी मनुष्य भूल जाता है। पहले वही व्यक्ति उन सभी विषयों का स्मरण भी करता है। ऐसे जीवों की मृत्यु होने पर वह मृत्यु ही उसके बहुत से गुरुतर संस्कारों को अभिभूत कर देती है।

१७२६५

किन्तु पूर्व जन्म अथवा देशान्तर की प्राप्ति होने पर बहुत से प्राक्तन संस्कार उद्बुद्ध हो जाते हैं। जो संस्कार को उद्बुद्ध करता है उसे संस्कार का उद्बोधक कहते हैं। ये उद्बोधक बहुत प्रकार के होते हैं। महर्षि गौतम ने न्याय दर्शन के ॥ ११२-४१॥ सूत्र में स्मृति के कारण संस्कार के उन सभी उद्बोधकों का उल्लेख किया है उनमें सबसे अन्त में धर्म तथा अधर्मरूप अदृष्ट का भी उल्लेख किया है। क्योंकि किन्तु स्थलों में जीवों का अदृष्ट विशेष भी उसने संस्कार विशेषों के उद्बोधक के रूप में उल्लेख किया है। नवजात शिशु की जावनास्था के लिए उसके अदृष्ट विशेषों के उद्बोधक के विषय में

१. गर्भोपनिषद में कहा है कि नवम मास में जीवों के गर्भ में रहकर योगियों की तन्त्रियों पूर्व-पूर्व जन्मों का स्मरण करता है और स्मरण करत हुए सोचता है कि इन जन्मों में यदि इन योगियों से मुक्ति मिलेगी तो वे तात्कालिक ब्रह्म का ध्यान करेंगे। किन्तु भूमि में रहकर वे जीवों को माया में मग्न होकर इन गम बानों को भूल जाता है। गर्भोपनिषद की इस तथा के अनुसार शास्त्र में निर्दिष्ट करती पाठे मायक रामप्रसाद न गाया था।

‘छिन्नाम धर्मोपनिषद योगी, तन्मय भूमे पड़े खो-खो माटी’ ॥ (जब गर्भ में था तब योगी था, भूमिष्ठ होने ही मिट्टी छापी अर्थात् सब भूल गया) ।

२. प्रणिधान निबन्ध नाम तिलकनामादयः परिग्रहा अर्थात् प्रित मन्त्रान-नन्तम विमोर्गकस्य विरोधानिसयप्राप्ति व्यवधानं गुरुदुःखं देवमयाधिर क्रियाराग धर्मादमनिमित्तैः ॥—(चतुःशतकम्) ।

प्राप्तन सरकार का उद्बोधक होता है। ऐसे ही वहाँ दूसरा कोई उद्बोधक नहीं मिलता है कि तु सरकार का उद्बोधन होता है वहाँ भी अदृष्ट विशेष को ही सरकार के उद्बोधक के रूप में समझना पड़ेगा।

फलित कथन यह है कि इस घाम में अनुभूत कितने विषयों का स्मरण रहने पर भी उद्बोधक के अभाव में वह सरकार सर्वत्र उन विषयों का स्मरण नहीं कराता है। ऐसे ही अनगिनत प्राप्तन सरकारों के रहने पर भी उद्बोधक के अभाव में उद्बुद्ध नहीं होने से ये सरकार उन सब विषयों का स्मरण नहीं कराते हैं। किन्तु यह सत्य है कि बहुत से प्राप्तन सरकार समय पर उद्बुद्ध होकर पूर्वजन्माभूत कितने विषयों का स्मरण कराता है। इस विषय में कितने ही उदाहरण कहे जा चुके हैं।

यह बात बहुत लोग जानते हैं कि समय विशेष पर किसी अकारिचित व्यक्ति को देखकर ही उसी समय उसके प्रति किसी को अत्र त्रिप्राप्ति होती है। कितने समय के सुगमचित परम अस्माँशों की तरह उसके साथ व्यवहार करने की इच्छा होती है। उसे छोड़ने की इच्छा नहीं होती है। उसका उपकार करने के लिए उत्कृष्ट प्रवृत्ति होता है। यह केवल मनुष्यों में ही नहीं होती है अपितु पशुओं में भी ऐसा होता है—यह सत्य है। किन्तु ऐसा क्यों होता ? भारत के चिन्तनशील प्राचीन मनोवीक्षण शास्त्र पर विश्वास करते हुए समझते हैं कि इन मनुष्यों में व्यक्ति को उस दृष्ट व्यक्ति के प्रति पूर्व घाम की आत्मीयता की स्मृति होती है। तब उस विषय में उसका प्राप्तन सरकार उद्बुद्ध हो जाता है। उस दृष्ट व्यक्ति की पूर्ण स्मृति न होने पर भी सामान्यतः यह मेरा प्रिय है तथा आत्मिय है—इस तरह की अस्मृति अवश्य होती है। कितने समय में तो उसी दृष्ट व्यक्ति को मनुष्य भ्रमना भाव तथा पुनः समय देता है। ऐसे ही कदाचित् किसी को देखकर व्यक्ति सहसा अप्रसन्न हो जाता है उसे घोर शत्रु समझता है और अकरमान् उसके साथ शगडा हो जाता है। उसके साथ संबंध छोड़ने के लिए तब उसका अस्मरण करने के लिए भी उत्कृष्ट प्रवृत्ति होती है—यह बात भी प्रायः सभी लोग जानते हैं। यहाँ यह मानना होगा कि उस दृष्ट व्यक्ति के साथ पूर्वजन्मों की शत्रुता की अस्मृति उस व्यक्ति का उत्पन्न होती है। अथवा उस दृष्ट व्यक्ति के प्रति ऐसा स्थिति या व्यवहार समभव नहीं है।

यह भी प्रायः सभी जानते हैं कि अरसर में किसी स्थान में किसी मुद्दय का दायकर अथवा मुमधुर सन्नत को मुनकर मुस्ती व्याज भी अदरमत् अधिक उत्कृष्ट हो जाता है।

किन्तु ऐसा क्यों होता है ? इस विषय को प्रत्येक व्यक्ति सोचता नहीं है । भारत के पुरातन विद्वान् सोचकर इसका कारण कह गये हैं कि ऐसे स्थान में उस समय में वह व्यक्ति अवश्य ही किसी के साथ पूर्व जन्मों का सौहार्द स्मरण करता है । भारत के अमर कवि कालिदास ने अभिज्ञान शाकुन्तल नाटक के पाँचवें अङ्क में इस महासत्य की घोषणा करते हुए कहा है—

‘मयाणि वीक्ष्य मधुर्गन्ध निगम्य शब्दान्
वयंमुक्तो भवति यन् सुखितोऽभिज्ञतुः ।
तत्प्रेतमास्मगतिनून मधोष पूर्वम्
भावम्विग्राणि जननान्तरसौहृदानि ॥’

इन्दुमती की स्थावर सभा में समागत हजारों राजाओं के बीच में इन्दुमती ने अज राजा को ही क्यों चरण किया ? इसका समर्थन करते हुए महाकवि कालिदास शकुन्तल में कहते हैं—‘मनादिद्वन्मन्तर सङ्गतिरिहम् (७।५) । मन ही जन्मान्तर का संबन्ध समझ सज्जत है । इन्दुमती को राजा अज के दर्शन के बाद, उनके साथ पूर्व जन्म के सम्बन्ध के विषय में सुमत्सरकार प्रसूत होकर उनका स्मरण करता है ।

चित्तने धर्त प्रदन करते हैं कि किसी को किन्हीं उपायों से क्याचित् पूर्व जन्म के सभी विषयों की स्मृति होती है ? क्या यह समभव है ? हम हरे विद्वान्मपूर्वक कहते हैं कि अवश्य ही समभव है । क्योंकि भगवान् मनु ने कहा है—

‘पेशाग्नासेन मत्तत शौचेन तस्यैव च ।

अद्रोहेन च भूतानां जाति स्मरति योविहीम् ॥ (मनुस्मृति ४।१४८।)

अर्थात् मत्तत पेशाग्नाम, शौच, तपस्या और सभी भूतों के प्रति अहिंसा के द्वारा मनुष्य अपने पूर्वजन्म में अनुभूत विषयों का स्मरण करता है । जिनको पूर्वजन्म का स्मरण होता है उन्हें शास्त्र में ‘जातिस्मर’ कहते हैं ।

प्राचीन समय में अनेक योगी तथा तपस्वी ‘जातिस्मर’ हो गये हैं । पुराण और इतिहास में ‘जातिस्मर’ की अनेक कथाएँ दर्जित हैं । महाभारत की अष्ट भारत की मृतजन्म प्राप्त होनेपर भी उसी समय पूर्वजन्म की स्मृति उत्पन्न हुई थी । और मृतजन्म के बाद ब्राह्मण कुत्र में जन्म प्राप्त होने पर ब्राह्मण मृतजन्म के सभी विषयों का स्मरण उनही हुआ था । ये सारी बातें भोमद् भाग-

१. चित्तने स्थ वस्तुओं को देखकर तथा मधुर शब्दों को सुनकर सुखी स्थिति भी उत्पन्न हो जाना है । तो निश्चय ही वह जन्मान्तर के स्वाभाविक प्रेम का स्मरण करता है । (अनुवाद) इति—

वत के पञ्चम स्कन्ध के आठवें तथा नौवें अध्याय का पाठ करने से स्पष्ट शब्द होती हैं। योगदर्शन में महर्षि पतञ्जलि भी स्पष्ट कहते हैं—‘संस्कार साक्षात् करणात् पूर्वजाति विज्ञानम्’—३।१८। (पातञ्जल योगसूत्र)। पूर्व जन्म के उन सब अनुभवजन्य संस्कार तथा शुभ एवं अशुभ कर्मजन्य धर्माधर्मात्मक संस्कार—इन दोनों प्रकारों के संस्कार के प्रत्यक्ष होने से पूर्वजन्मों का विशेष ज्ञान होता है। योगी अपनी योगशक्ति के बल पर उन सभी संस्कारों को चित्त में ‘धारणा’ कर लेते हैं। पीछे, उनकी वही धारणा ‘ध्यान’ रूप में परिणत हो जाती है। इसके बाद वही ध्यान ‘समाधि’ रूप में परिणत होता है। उन सब संस्कारों के ऊपर सुदीर्घकाल तक योगी की धारणा, ध्यान तथा समाधि के फलस्वरूप उनकी (योगी को) उन सब अतीन्द्रिय संस्कारों का अर्कान्तिक प्रत्यक्ष होता है।

अतः उस समय में जिस देश में जिस काल में तथा जिन कारणों से उनकी ये सब संस्कार उत्पन्न हुए थे उस देश तथा काल आदियों का भी अलौकिक प्रत्यक्ष अवश्य होता है। इसलिए योगी पूरुष-भों में किस तरह से कहीं रहते थे—इन सभी बातों को जान सकते हैं। योगियों के लिए यह सब कुछ असमय नहीं है। योगदर्शन में भाष्यकार व्यासदेव इसका समर्थन करते हुए भगवान् आश्विन्य तथा जैमिनीय्य का उपाद प्रकाश कर गये हैं। महर्षि जैमिनीय ने भगवान् आश्विन्य से दस महाकल्पों के अपने जन्म-परम्पराओं के ज्ञान का वर्णन किया था। समार में मुल की अपेक्षा दुःख ही अधिक है, सर्वत्र जन्म तथा मांसारिक मुल आदि सभी दुःखमय हैं—यह भी उन्होंने कहा था।

वास्तव में, ऋषिगणों के लिए यह परीक्षित सत्य है कि प्राचीन समय में साधना विद्ये के फल के रूप में कितने योगियों को जातिस्मरत्व प्राप्त था। इसलिए मनु आदि ऋषिगण इस सत्य को प्रकाश करते हुए इसका उपाय भी कह गये हैं। आधुनिक समय में भी गौतम बुद्धदेव ने बोधिवृक्ष के नीचे सशोचि स्थान करके अपने अनेक जन्मों की यात्नाएँ कही थीं—बीज सम्प्रदाय के जातक ग्रन्थों में यह विशेष रूप से यह वर्णित है। इसमें सन्देह नहीं कि अभी भी कितने ‘जातिस्मर’ योगी अस्तित्व में हैं, किन्तु हमयोग उन्हें नहीं जानते हैं। समय समय पर किसी किसी देश में जातिस्मर का समाचार अभी भी सुना जाता है। अवश्य सभी जातिस्मरों ने दा अने समस्या पूर्वजन्मों के सभी विषयों को स्मरण किया था ऐसी बात नहीं है। जिस साधना से ब्रह्म ध्येय के पूर्व जन्म के जो संस्कार उद्बुध हो जाते हैं उन सब संस्कारों के उन सब विषयों का ही स्मरण होता है।

परन्तु यह भी सभी के द्वारा मानने योग्य है कि कितने साधारण मनुष्य को भी ध्यान के द्वारा क्रमशः कितने विस्मृत विषयों का भी स्मरण होता है। समय पर हमलोगों में भा ऐसा हो जाता है कि किसी व्यक्ति को देखकर आयाततः मन में होता है कि इसको मैंने कहीं देखा था। किन्तु कहाँ देखा था ? तथा इसका क्या परिचय है ?—इत्यादि कुछ भी मन में नहीं आता है। बीछे उसी विषय का एकाम्र चित्त से ध्यान करने पर क्रमशः थोड़ा थोड़ा मन में आ जाता है तथा बहुत समय में दीर्घकाल उस चिन्तित विषय का पूरा स्मरण हो जाता है। इस तरह से जो योगी अपने प्राक्तन सत्कार के बल पर ही दीर्घकाल तक ध्यान करने में समर्थ है, एवं उनका ध्यान समाधि रूप में परिणत हो जाता है, वह यदि समय पर अपने सभी प्राक्तन सत्कारों का प्रत्यक्ष करें, तो यह असम्भव हो नहीं सकता।

अभी वक्तव्य यही है कि पूर्वाक्त नाना मुक्तियों से दीर्घकाल तक आत्मा देह आदि से भिन्न है एवं निरय है—इस सिद्धान्त के मनन से पूर्वजात 'भवण' रूप ज्ञान अन्य सत्कार दृढ़ होता है। इसके बाद शास्त्रोक्त उपाय से आत्मा के ध्यान करने से समय पर वही 'मुमुक्षु' = (मोक्ष के इन्तुक) योगी उत्तरूप में ही अपने आत्मा का स्वरूप दर्शन करता है। किन्तु चित्तशुद्धि अथवा वैराग्य के बिना मुक्तिलाभ का अधिकार ही किसी को नहीं होता। अतएव मुक्ति का अधिकार प्राप्त करने के लिए पहले, बहुत कर्तव्य है। इस विषय में महर्षि गोतम की बातें पहले ही (पृष्ठ में) कहा जा चुकी हैं।

वैशेषिक दर्शन में महर्षि कणाद ने भी कहा है—'आत्मकर्मसु मोक्षो व्यापदात' ६।२।१६। पहले ही कहा गया है कि सभी आत्मकर्मों के निष्पन्न होनेपर मुक्ति की प्राप्ति होती है। 'उपस्कार'कार महामनीषी शङ्कर मिश्र ने इस सूत्र की व्याख्या में कणादोक्त 'आत्मकर्मसु' इस बहुवचनान्त पद के द्वारा 'मुमुक्षु' के कर्तव्य रूप में भवण मनन आदि तथा शम आदि संपत्ति सहित ईश्वर साक्षात्कार एवं आत्मसाक्षात्कार का भी वर्णन किया है। पहले ही मैंने कहा है कि परमात्मा ईश्वर के साक्षात्कार के बिना मुमुक्षु को मुक्तिलाभ का चरम कारण आत्मसाक्षात्कार नहीं होता है। अतः ईश्वर के साक्षात्कार के लिए पहले उस परमात्मा का भी भजन और बाद में मनन करना चाहिए। अतः न्यायवैशेषिक सम्प्रदाय के आचार्यों ने परमात्मा ईश्वर के मनन रूप उपासना के लिए ईश्वर के विषय में बहुत अनुमान भी प्रदर्शित किए हैं। महानैयायिक उदयनाचार्य ने बृहदारण्यक उपनिषद् के 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः भोतव्यो मन्तव्यः' इत्यादि भूतिवाक्य में 'आत्मन्' शब्द से परमात्मा को ही

ग्रहण किया है। भवण के बाद अनुमान से परमात्मा का मनन करके पीछे दर्शन के लिए ध्यान आदि करना चाहिए—इस विषय में उन्होंने स्मृति वचन भी उद्धृत किया है^१। इसलिए ईश्वरानुमान के लिए नैयायिकों के बहुत अधिक विचार भी शास्त्रमूलक ही हैं, जो शास्त्र में विहित ईश्वर के मनन में सहायक होते हैं।

परब्रह्म से जीवात्मा तत्त्वतः अवश्य ही अभिन्न है—इस मत में ब्रह्म साक्षात्कार ही मुमुक्षुओं के लिए आत्मसाक्षात्कार है। किन्तु कणाद तथा गौतम के मत में मुमुक्षुओं को ब्रह्मसाक्षात्कार होने के बाद तत्त्वज्ञान आत्मा का साक्षात्कार होता है और यही संसार के मिथ्याज्ञान आदि समीकरण की निवृत्ति के द्वारा मुक्ति का चरम कारण होता है। क्योंकि कणाद तथा गौतम द्वैतवादी हैं। इन लोगों के मत में जीवात्मा और परमात्मा वस्तुतः भिन्न है। परन्तु अध्याय में इसको समझाने के लिए चेष्टा की जायेगी।

इति पौंचर्षोऽध्यायः

१. श्रुतो हि भगवान् ब्रह्म श्रुति स्मृतीतिहास पुराणादिषु इदानीं मन्त्रयो भवति । 'श्रोत्रयो मन्त्रव्य' इति श्रुतेः । 'आग्नेयानुमानेनप्यानाभ्यामाग्नेये च । त्रिषा प्रकल्पयन् प्रज्ञा रश्मते योग मुण्डमम् ।' इति स्मृतेः ॥ पुमुमा-
ञ्जलि, प्रथमस्तवक ॥

छठा अध्याय

कणाद और गौतम द्वैतादी हैं

—उ दिन पहले कोई कोई सुदिन्यात पण्डित भी इस तरह की बात नित्त गये हैं कि कणाद और गौतम मुनिका भी अद्वैत मत में ही चरम तात्पर्य है—यह समझना चाहिए। व्याख्याकारण भिन्न रूप से उन लोगों के मत का उद्देश्य करने पर भी किसी किसी दून से शक होता है कि अद्वैत मत ही उन लोगों का अग्रिम सिद्धान्त है। लेकिन यह कोई नयी बात नहीं है। क्योंकि कदमर निगामी सदानन्द यति ने भी अपनी अद्वैत ब्रह्म सिद्धि नामक पुस्तक में सभी मुनियों के सिद्धान्तों का समन्वय करने के लिए कहा है कि 'उनके सिद्धान्तों के प्रतिपादन करने वाले सभी मुनियों को अद्वैत मत में ही अन्तिम तात्पर्य है—ऐसा समझना चाहिये। क्योंकि सत्त्वता के कारण वे जोत भ्रान्त नहीं थे।

किन्तु बह्य दृष्टितरर स्यूद्धर्शा व्यक्तियों को एकाएक अद्वैत मार्ग में प्रवेश अशक्य है। इस लिए वे लोग भिन्न भिन्न तरह से द्वैत मत प्रतिपादक नाना दर्शनशास्त्रों का भी प्रकाश कर गये हैं। इन शास्त्रों के द्वारा स्यूद्धर्शा बह्य दृष्टितरर व्यक्तियों के नास्तिक्य की निवृत्ति करना ही उन लोगों का उद्देश्य था किन्तु उन दर्शनों में उरदिष्ट द्वैतवाद सिद्धान्त रूप में उन लोगों को विरहित नहीं था। उन लोगों का भी अद्वैतवाद ही सिद्धान्त है।

सदानन्द यति की तरह मनुसूदन सत्त्वती ने भी महिम्नस्तोत्र के—'त्रयी साधय योगः'—इत्यादि श्लोक की व्याख्या में प्रस्थान भेद से वेद आदि सभी शास्त्रों का वर्णन करके अन्त में सभी शास्त्रों का समन्वय दिखाने के लिए कहा है कि अद्वैत सिद्धान्त में ही सभी शास्त्रों का अन्तिम तात्पर्य है। किन्तु पहले पहल अद्वैत मार्ग में सभी व्यक्तियों का प्रवेश अशक्य है। इस लिए विशेष विद्येय अधिकारियों के लिए भिन्न भिन्न शास्त्रों में भिन्न भिन्न मतों का

१ 'सर्वेषां प्रस्थान कर्तृणा मुनीनाम् वक्ष्यमाण विरतंवादएव परब्रह्मणो-
दितोऽप्यपरमेष्ठिन एव वेदान्त प्रतिपादो तात्पर्यम्। नहि ते मुनयो भ्रान्तास्तथा
सर्वत्र शतु—किन्तु बहिर्मुख प्रवर्तमानाभावात् परम पुराणार्थे अद्वैत मार्गे प्रवृत्ता
न मन्मथनीतिनास्तिक्य निवारणाय तैः प्रस्थान भेदाः दर्शिताः—ननु तात्पर्यम्—

—'अद्वैत ब्रह्मसिद्धि, प्रथम मुद्रण' ॥

उपदेश है। महामनीषी मधुसूदन सरस्वती ने गौतम आदि ऋषियों के किनी सूत्र को लेकर उनको अद्वैतवादी के रूप में सिद्ध करने के लिए चेष्टा नहीं की है। किन्तु सदानन्द यति ने इसी उद्देश्य से अन्त में गौतम के दो सूत्रों को उद्धृत किया है और नव्य व्याकरण नागेश भट्ट ने भी उस सूत्र को उद्धृत करते हुए कल्याण के बल पर कहा है कि अद्वैत मत ही महर्षि गौतम का सम्मत है। ये सारी बातें आगे कही जाएंगी।

परन्तु यहाँ पहले यह कहना आवश्यक है कि उपर्युक्त दृग से सभी शास्त्रों के समन्वय की व्याख्या से सभी सम्प्रदायों के चिरकालिक विवादों की निवृत्ति की आशा नहीं है। क्योंकि प्रत्येक सम्प्रदाय अपने अभीष्ट मत को ही प्रकृत सिद्धान्त कह कर अन्य सभी आद्य मतों का उपर्युक्त कोई उद्देश्य कह सकता है।

सदानन्द यति से पहले न्यासाय्याचार्य विशान भिक्षु ने 'संक्षेप प्रवचन भाण्ड' के आरम्भ में अपने मतों को ही प्रकृत सिद्धान्त कह कर उसके विरुद्ध सभी न्यायवैशेषिक आदि शास्त्रों के मतों का पूर्वाक्त उद्देश्य प्रतिपादित किया है। किन्तु क्या उनकी इस तरह की समन्वयात्मक व्याख्या अन्य सम्प्रदाय वाले स्वीकार करते हैं? या कदाचित् स्वीकार भी करेंगे?

सदानन्द यति ने भी अपने सिद्धान्तों के समर्थन के लिए 'विज्ञान भिक्षु' के द्वारा उद्धृत किसी वचन का उद्धरण देकर उनके अभिमत समन्वयात्मक व्याख्या को स्वीकार नहीं किया है। क्योंकि विशानभिक्षु ने सदानन्द यति के अभिमत अद्वैत सिद्धान्त को प्रकृत सिद्धान्त कह कर स्वीकार नहीं किया है। उन्होंने अद्वैत मत का प्रतिपाद ही किया है।

फलित कथन यह है कि जब प्रत्येक दार्शनिक सम्प्रदाय अपने आचार्य के द्वारा कहे गये मतों को प्रकृत सिद्धान्त कह कर मानता है, तब उपरोक्त राति से सभी दर्शनों का समन्वय दिवाना अर्थ है। इस लिए भगवान् शङ्कराचार्य ने भी इस तरह से समन्वय की व्याख्या नहीं की है। किन्तु वेदाङ्गदर्शन के प्रथम सूत्र के भाष्य में आत्मा के स्वरूप के विषय में उनके मतों को दिवाने के लिये द्वैतवादियों के सिद्धांत को भी उद्धृत किया है। आगे जाकर आत्मा के प्रमत्त में करिण तथा कणाद आदि के द्वैत मत को शरु करके अद्वैत सिद्धान्त को प्रतिष्ठित करने के लिए सभी आर्यमतों का प्रतिपाद किया है। सर्वतन्त्रावतन्त्र भीमान् वाचस्पति मिश्र ने कणाद तथा गौतम के सिद्धांत की व्याख्या करने के समय में उन लोगों के द्वैतमत की ही व्याख्या की है। परन्तु उन्होंने न्याय-वातिक की शास्त्रों टीका में गौतम के किमी किसी सूत्र के द्वारा अद्वैत मत

का उद्घटन भी किया है ।^१ यहाँ वाचस्पतिमिश्र का केवल इतना प्रतिपादन करना ही उद्देश्य है कि गौतम अद्वैतवादी नहीं है । अन्यथा वहाँ उनका द्वारा गौतम के हम तरह के तात्पर्य वर्णन में कुछ प्रयोजन मान्य नहीं होता है ।

परन्तु वेदान्त दर्शन के चौथे सूत्र के भाष्य में जहाँ आचार्यशंकर ने किसी अंश में अपने सिद्धांत का समर्थन करने के लिए गौतम के न्याय दर्शन के—‘दुःख जन्म’—इत्यादिद्वितीय सूत्र को आचार्य प्रणीत कहकर सम्मानित करते हुए उद्धृत किया है ।^२ भामती टीका में भीमद वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि उक्त स्थल में गौतम सम्मत तत्त्वज्ञान आचार्य शंकर का इष्ट नहीं है । अर्थात् तत्त्वज्ञान के विषय में शङ्कराचार्य ने गौतम के मत को स्वीकार नहीं किया है । क्योंकि गौतम द्वैतवादी है । इस लिए इनके मत में अद्वैत ब्रह्मज्ञान तत्त्वज्ञान नहीं हो सकता है ।

वस्तुतः महर्षि कणाद तथा गौतम को कदापि हम अद्वैतवादी करके नहीं समझ सकते हैं । क्योंकि अद्वैत मत में—‘जीवोब्रह्मैव ना परः’ अर्थात् एक ही ब्रह्म प्रत्येक जीव के शरीर में कल्पित जीव रूप से रहता है । इस लिए सभी शरीर में जीवात्मा घातव में एक है । किन्तु जीवात्मा की उपाधि = अन्तःकरण प्रत्येक शरीर में भिन्न भिन्न रहता है तथा सुख दुःख आदि सभी अन्तःकरण के ही वास्तव धर्म हैं । सुख आदि आत्मा के वास्तविक धर्म नहीं हैं किन्तु आत्मा की उपाधि = अन्तःकरण के धर्म सुख दुःख आदि आत्मा में आरोपित होते हैं । इसी लिए ये सब आत्मा के ओपाधिक धर्म कहलाते हैं ।

परन्तु कणाद तथा गौतम के मत में जीवात्मा प्रत्येक शरीर में भिन्न है तथा ज्ञान, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख और दुःख आदि आत्मा के ही वास्तविक धर्म हैं । वे सब अन्तःकरण या मन के धर्म नहीं हैं । अब कणाद तथा गौतम कैसे अद्वैतवादी बने जा सकते हैं ? शरीरक भाष्य में जवात्मा तथा उसकी मुक्ति रहस्य के बारे में कणाद सम्प्रदाय के मत को स्पष्ट करते हुए शंकराचार्य ने कहा

१ - पादपत्रन के चौथे अध्याय के पहले आह्निक ग १६, २० और ४१ सूत्र और उन सूत्रों की तात्पर्यव्याख्या — हम विषय में दृष्टव्य है ।

२ - तत्त्वज्ञानान्मिथ्याज्ञानापाय इत्येतावन्मात्रेण नूनोद्वयान्न नरवशाद-सम्मत तत्त्वज्ञान मिह सम्मतम् । — भामती, १।१।४।

है—कि उनके मत में जीवात्मा प्रत्येक शरीर में भिन्न भिन्न है। इस १८५ जीवात्मा असंख्य तथा स्वभावतः अचेतन होते हैं किन्तु अति सूक्ष्म मन से संयोग होने पर उन सब जीवात्माओं में ज्ञान, इच्छा तथा सुख दुःख आदि नौ प्रकारके विशेष गुण उत्पन्न होते हैं। उन सभी विशेष गुणों का आवन्तिक उच्छेद ही उनके (न्याय तथा वैशेषिक) मतमें 'मूर्ति' है। वृहदारण्यक भाष्य में (४।३।२०) शङ्कराचार्य ने स्पष्ट कहा है— 'येच्छादोनामात्मधर्मो व्यवस्थितो वैशेषिका नैयायिकाश्च' ।

अद्वैत मत के प्रतिष्ठाता महामनीषा मधुसूदन सरस्वती ने भी भगवद्गीता का गीता में स्पष्ट कहा है कि वैशेषिक का तरह नैयायिक तथा मीमांसक आदि अनेक संप्रदायों के मत में जीवात्मा प्रत्येक शरीर में भिन्न तथा नित्य और विश्व व्यापी है। उसमें (जीवात्मा में) ज्ञान, सुख, इच्छा, दुःख, प्रयत्न, धर्म अविर्म तथा भावना अर्थात् ज्ञानजन्य संस्कार—ये नौ प्रकार के विशेष गुण रहते हैं। अद्वैत सिद्धान्तवादी किसी बड़े विद्वान् ने भी गौतम और कणाद को अद्वैतवादी कहने के उद्देश्य से इस तरह की अनेक बातें कही हैं कि उन लोगों ने ज्ञान और सुख आदि आत्मा का धर्म नहीं है = यह स्पष्ट नहीं कहा है और आत्मा नाना है या एक इस विषय में भी गौतम ने कोई स्पष्ट बात नहीं कही है।^१

१ सति बहु व विभु के च घटकुडपादिसमाना द्रव्यमात्रस्वरूपा स्वनास्त्वेतना आत्मानस्तदुत्तराणिषाणूनि मनास्वचनानि । तत्रात्मद्रवाणा मनोद्रवाणाञ्च स्यातात्त्रवेष्टादयो वैगदिका आत्मगुणा उत्पत्तये । तेषां पञ्च वैशेषिक प्रत्येक मात्मसु समवर्तितसंस्कारः । तथा नवानामात्म गुणानामपि नानुवादो मोक्ष इति कणादाः । ब्रह्मण दर्शन २।३५०। सूत्र शारीरक भाष्यम् ।

२. न ज्ञानो नित्यश्च विनुरे न विवर्णमा प्रनिदेह मरे व तु न मगमहे । तथाहि बुद्धि सुख दुःखेच्छा द्वय प्रयत्न धर्मा धर्म आनन्दश्च न विनयगुणव न प्रनिदेह मि ना एव नित्या विमवस्थात्मान इति वैगदिका मय ते । इममव च पञ्च तार्किक मीमांसवादयोऽपि प्रतिपन्नाः ।—भगवद्गीता—द्वितीय अ० १४ श्लोक की व्याख्या ।

३ सभी शास्त्रों में पारमार्थिक पूज्यवाद च द्रष्टव्य तत् सर्वज्ञद्वार महादय न किया है कि—गौतम तथा कणाद ने यह स्पष्ट नहीं कहने है कि ज्ञान तथा सुख आदि आत्मा के धर्म है । आत्मा नित्य ज्ञानस्वरूप या नित्यज्ञान नहीं है—यह भी गौतम तथा कणाद ने नहीं कहा है । टीकाकारों ने यह कहा है ।

हिन्दु शरणाचार्य और मधुसूदन सरस्वती क्या गौतम के सूत्रों को नहीं देखकर या उन सूत्रों का प्रकृत अर्थ नहीं समझ कर केवल व्याख्याकारों के कथन के अनुसार ही उपरोक्त वे सन बातें कह गये हैं। व्याख्याकारों के वे सब सिद्धान्त क्या उनके वहाँ खण्डनीय ही हैं ?

सब शरणाचार्य ने शारीरिक भाव्य में कणाद सममत 'आरम्भावाट' का खण्डन करने के लिए कणाद सूत्रों क्यों उद्धृत किया है ? कणाद तथा गौतम के किसी गुण में अद्वैतमत समझाने पर अद्वैत मत का समर्थन करने के लिये वह भी क्यों नहीं कहा है।

यथार्थ में यह चिरन्तन में प्रसिद्ध ही है कि कणाद तथा गौतम द्वैतवादी हैं। उन लोगों के सूत्रों से भी यही ज्ञात होता है। परन्तु इसको समझने के लिए उनके अनेक सूत्रों की पर्यालोचना आवश्यक है। संक्षेप में यह सुम्भार नहीं किया जा सकता है। तथापि आवश्यक समझकर यहाँ कुछ कहा जाता है।

पहले, कहा जा चुका है कि महर्षि गौतम ने ज्ञान तथा इच्छा आदि की जीवामा के अनेक वास्तव गुण कहा है। उन्होंने (गौतम) जिस स्मृति की अवलम्बन करके देह आदि से भिन्न नित्य आत्मा के अस्तित्व का समर्थन किया है वह स्मृत्यात्मक ज्ञान उनके मत में आत्मा का गुण होने पर ही उपपन्न होता है। अन्यथा इस (स्मृति) की उत्पत्ति ही नहीं हो सकती है।—'तदात्म-गुणत्वसद्भावादप्रतिषेधः' (२।१।१४) इस सूत्र के द्वारा उपरोक्त सिद्धान्त को स्पष्ट कहा है। परन्तु ज्ञान अन्तःकरण अथवा मन का गुण नहीं है—यह भी आगे स्पष्ट कहा है। ज्ञान आत्मा का धर्म है तथा इच्छा आदि मन का धर्म

जैसा कहा गया है उसका ध्यान करने से विद्वान् लोग स्वयं समझ जायेंगे कि व्यावर्तनवर्ती आदि का मत वेदान्त में विकृत है—ऐसा कहने के लिए कोई विरोध हेतु नहीं है। यह कहा जा सकता है कि वेदान्त मन उन लोगों का भाव्य है। किन्तु उन्होंने यह स्पष्ट सुझाकर नहीं कहा है कि अन्तःकरण के साथ तादात्म्याध्याननिवन्धन ज्ञान मुक्ति आदि आत्मा के धर्म के रूप में प्रतीत होते हैं। सिद्ध गुण तादात्म्य सूक्ष्म विषय की हेतुत्वं समझ नहीं सकेंगे इसी विवेचना में उन्होंने (महर्षि गौतम तथा कणाद) इस विषय को अप्रष्ट रूप में रखा है। 'गौतम ने आत्मा के अनेकत्व या एकत्व के विषय में कुछ खान नहीं कहा है। फेजोसिफ का सेक्चर—५ वाँ पृष्ठ ५० १८०।

है—इस मत विशेष का भी खण्डन करके ज्ञान का वाय इत्यादि ज्ञानाभय आत्मा का ही धर्म है—इसका समर्थन किया है।^१

स्मरणात्मक ज्ञान चिरस्थायी आत्मा का ही धर्म है—इसका समर्थन करते हुए उन्होंने (गौतम) आगे स्पष्ट कहा है—‘स्मरणत्वा मनोऽस्वाभावात्’ ३।२।४० । अर्थात् आत्मा ज्ञानस्वभाव है। ज्ञाता ने ही पहले ज्ञाना या और आगे जानेगा तथा वर्तमान काल में भी ज्ञानता है। अतः त्रिकालिक ज्ञान शक्ति या ज्ञानवत्ता चिरस्थायी ज्ञाता या आत्मा का ही स्वभाव है। अर्थात् ज्ञान आत्मा का स्वाभाविक धर्म न होने पर भी स्वकीय धर्म, वास्तव धर्म है वह औपचारिक धर्म नहीं है। महर्षि गौतम ने बाद में चौथे अध्याय में प्राप्ति रात्मभय वादप्रतिषेध ४।१।११ इत्यादि श्रुतियों से स्पष्ट करके कहा है सुख तथा दुःख आत्मा का ही धर्म है। अतः उन्होंने अपने सिद्धान्त को अस्पष्ट रखा, खुलकर नहीं कहा है। तथा उनका मत अद्वैत मतके विरुद्ध नहीं है। प्रत्युत अद्वैत सिद्धान्त उनका भी अभिमत है—ये सब बातें हम किसी भी प्रकार से समझ नहीं पाते।

महर्षि गौतम ने वायदर्शन के तृतीय अध्याय में पहले ही आत्मपरीक्षा प्रकरण में—एक आत्मा के दृष्ट विषय को अगर आत्मा स्मरण नहीं कर सकता है इस सिद्धान्त के अनुसार देह आदि से भिन्न तथा नित्य आत्मा है—इस सिद्धान्त का समर्थन किया है और स्मरणात्मक ज्ञान को आत्मा का ही धर्म कहा है। हमसे यह भी स्पष्ट ज्ञात होता है कि उनके मत में आत्मा एक नहीं है, प्रति शरीर में आत्मा भिन्न भिन्न हैं अतएव अनेक आत्माएँ हैं। प्राचीन नैयायिक वायवार्तिककार उद्योतकर भी गौतम के श्रुत्यानुसार यही कह गये हैं।^२

यहाँ शङ्का होती है—सभी जीवात्मा विश्वव्यापी होने पर सभी जीवदेह के साथ सब जीवात्मा का संयोग सङ्घ है। तब अशक्य सभी जीवों को सभी शरीरों में ज्ञान क्यों नहीं उदरन्न होता है? इसके उत्तर में महर्षि गौतम ने

१ युगपजनेषानुपलब्धेश्च न मनसः । अस्थ-संश्लेषनिमित्ताभिरम्भ निवृत्त्या यथाक्तं हतुत्वात्पारतन्त्र्यादृष्टानां प्रमाणमाच्यनमनसः । परिनेषादपथात् हतूपपत्तेश्च । वायदर्शन तृतीय अध्याय द्वितीय श्लोक १६-१८-१८-१९ श्रुतियों का देखिए ।

२. बहुत्वश्चानुपलब्ध—दशरूपसनाभ्यामेवायप्रवृत्तान् । नाप्यदृष्टमय स्मरतीति । ‘शरीरदाहृत्तान्कामावात्’ इति नमः सर्वव्याप्यस्या शरीरिभ्यः सम्भवतीति—वायवार्तिक ।

वाद में कहा है—‘शरीरोत्पत्तिनिमित्तवत्सयोगोत्पत्तिनिमित्तं कर्म’ (२।२।२६) तात्पर्य यह है कि प्रत्येक जीव शरीर के साथ प्रत्येक जन्मात्मा का संयोग रहने पर जिस जाति या के लिए जिस शरीर की सृष्टि उसके अदृष्ट विशेष से हुई है उस शरीर के साथ प्रत्येक जाति-आत्मा का विलक्षण संयोग होता है और उसने साथ ही उसका मन का विलक्षण संयोग हाता है । उसमें भी वह अदृष्ट विशेष ही निमित्त है । उस अदृष्ट विशेष के द्वारा जिस शरीर के साथ जिस आत्मा का तथा जिस मन का विलक्षण सम्बन्ध हाता है वह आत्मा ही तत् शरीर-आत्मन कहलाता है । शरीर-आत्मन (देहयुक्त) आत्मा में ही ज्ञानादिकी उत्पत्ति होती है । अतः जो आत्मा जिस शरीर से अत्यन्त-उन्नत रहता है उसी शरीर के साथ उच्च आत्मा का सम्बन्ध रहने पर ज्ञानादि की उत्पत्ति होती । अन्य शरीर के माध्यम-संयोग रहने पर भी वह शरीर उसके अदृष्ट विशेष से प्राप्त नहीं है इसलिए वह आत्मा तत्-शरीर-आत्मन नहीं है ।

अद्वैतवादी संप्रदाय गौतम के उक्त रूप-उत्तर का स्वीकार न करने पर भी हम हम के द्वारा यह ही अवश्य स्वीकार करना होगा कि गौतम के मत में जीवात्मा आकाश की तरह विश्व व्यापी है एवं प्रतिशरीर में भिन्न है । अन्यथा उनका उक्त रूप-उत्तर सङ्गत नहीं होता है । भाष्यकार वात्स्यायन ने भी यही गौतम के पूजात्त सिद्धान्त की दृष्टि रूप से प्रकाशित करके तदनुसार ही उनके इस उत्तर की व्याख्या की है । परन्तु महर्षि गौतम ने भाग्य जाकर यह भी विचारपूर्वक समर्थित किया है कि शुभ एवं अशुभ कर्मजन्य धर्म तथा अधर्म-मन का गुण नहीं है वह भी आत्मा का ही गुण है । प्रत्येक आत्मा स्वतन्त्र कर्म के फल धर्म तथा अधर्म से अनेक प्रकारों के जन्म प्राप्त करते हैं ।

अतएव जो (महर्षि गौतम) प्रत्येक शरीर में पृथक्-पृथक् आत्मा की करते हुए आत्मा का वास्तविक भेद स्वीकार करते हैं तथा ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, धर्म, अधर्म तथा तत्त्वजन्य सुख दुःख जन्मात्मा का वास्तविक गुण करते हैं—उन्हें अद्वैतवादी होने कहा जा सकता है ।

ऐसे ही कणाद सूत्रों के द्वारा भी शत होता है कि जीवात्मा प्रत्येक शरीर में भिन्न भिन्न है—यही उनका सिद्धान्त है । यह कैवल्य समझता घटा है—यह भी यही कहा जा रहा है । परन्तु विशेष ध्यान से समझना पड़ेगा । कणाद ने निम्नलिखित तान सूत्रों की वैरोधिक दर्शन में यथाक्रम कहा है—‘सुखदुःख-

ज्ञान निष्पत्त्यविशेषादैकात्म्यम्' ३।२।१९। 'नानात्मानो व्यवस्थात' ३।२।२०।
'सास्त्र सामर्थ्याच्च' ३।२।२१।

कणाद ने पहले 'सुखदुःख' इत्यादि सूत्र के द्वारा पूर्वपक्ष का समर्थन किया है कि शरीर के भिन्न भिन्न रहने पर भी सब शरीर में आत्मा एक ही है। क्योंकि सभी शरीरों में समान रूप से सुख दुःख तथा ज्ञान की उत्पत्ति होती है। तात्पर्य यह है कि जैसे शब्द की उत्पत्ति आकाश में सर्वत्र एक ही रूप से होती है—अन. शब्द का समवायि कारण आकाश एक ही भवितृ है उसी तरह से आत्मा में भी सबशरीरायच्छेदेन सुखदुःख आदि की उत्पत्ति होने के कारण आकाश की तरह आत्मा वास्तव में एक ही है। उपाधि के भेद से आकाश के भेद की तरह आत्मा का भी भेद है—किन्तु वह भेद काल्पनिक है। कणाद ने पहले इस पूर्व पक्ष को समर्थन करके अपना सिद्धान्त सूत्र कहा है—'नानात्मानो व्यवस्थात' अर्थात् आत्मा अनेक हैं, क्योंकि व्यवस्था है। कणाद ने पहले आकाश में एकत्र भिन्न करने के उद्देश्य से अपना सिद्धान्त सूत्र कहा है—

'शब्दलिङ्गाविशेषाद्विशेषः' २।२।३०। अर्थात् सर्वत्र ही आकाश में शब्द उत्पन्न होता है। अतएव शब्द ही आकाश के साधक होने से आकाश के सावक हेतु का विशेष नहीं है और आकाश का भेद साधक काई विशेष हेतु भी नहीं है। अतएव आकाश एक है। किन्तु पुरातन द्वितीय सूत्र के द्वारा कणाद ने कहा है कि आत्मा का भेदसाधक सुख तथा दुःख आदि का व्यवस्थापक विशेष हेतु रहने के कारण आत्मार्थ अनेक हैं अर्थात् प्रति शरीर में आत्मा भिन्न भिन्न है।

तात्पर्य यह है कि प्रत्येक जीवात्मा में सुख तथा दुःख आदि की उत्पत्ति होने पर भी उन सब की व्यवस्था अर्थात् नियम है। एक व्यक्ति को सुख-दुःख होना पर दूसरे का सुख दुःख नहीं होता है। एक व्यक्ति को सुखी या दुःखी रहने पर सभी लोग सुखी या दुःखी नहीं होते। ऐसे कोई घनी है, कोई खिन्न है, कोई नृत्त है कोई पण्डित है—इत्यादि अमरूप प्रकार के जीवात्माओं की अवस्था का जो सर्वसम्मत नियम है—वह भी जीवात्मा के भेद

१ प्रवर्तित यदापिक दमन' पुस्तक में व्यवस्थानोपाता' इन तरह का सूत्र पाठ दमन आता है। किन्तु 'प्रवर्तित यदापिक' की व्याख्यानटीका में श्रीधरभट्ट ने तथा (उमीकी) सूक्ति टीका में जगदीश ने—'नानात्मानो व्यवस्थात' ऐसा ही सूत्रपाठ की उद्धृत किया है और वही प्रवृत्त सूत्रपाठ है—ऐसा समझा जाता है। श्रीहरिगिरि की व्याख्या में उक्त सूत्रपाठ समझा जाता है।

में साधक हेतु होता है। अर्थात् इस नियम से सिद्ध होता है कि जीवात्मा प्रत्येक शरीर में भिन्न भिन्न रहता है। कारण यह है कि प्रत्येक शरीर में एक ही आत्मा के रहने पर उसके उक्त रूप सुख-दुःख आदि की व्यवस्था या नियम की उपपत्ति नहीं हो सकती है। अतएव कणाद ने कहा है—‘नानात्मानो व्यवस्थातः’। अर्थात् ही आपत्ति हो सकती है कि आत्मा का एकत्व ही शास्त्रसिद्ध होने पर शास्त्रविरुद्ध किन्हीं युक्तियों के द्वारा आत्मा का वास्तव नानात्व सिद्ध नहीं हो सकता है। इसके लिए मर्षि कणाद ने बाद में तृतीय सूत्र कहा है—‘शास्त्रसामर्थ्याच्च’, अर्थात् शास्त्रों के बल पर भी आत्मा का नानात्व सिद्ध होता है।^१ ता-पर्यं यह है कि आत्मा की अनेकता की समझाने के लिए कितने शास्त्र वाक्य भी हैं। जिन वाक्यों से यही समझा जाता है कि आत्मा अनेक है यानी प्रत्येक शरीर में भिन्न भिन्न हैं। ये शास्त्र वाक्य आत्मा के वास्तविक भेद प्रतिसादन में समर्थ हैं। क्योंकि आत्मा को

१. यहाँ ध्यान देना आवश्यक है कि कणाद के पूर्वोक्त द्वितीय सूत्र के साथ सम्बन्ध करने में व्यवस्थातः ‘शास्त्रसामर्थ्याच्च’ आत्मानो नाना—इस नरह की व्याख्या ही उनको अभिप्रेत है। क्योंकि कणाद तृतीय सूत्र में ‘च’ शब्द का प्रयोग करके उक्त सूत्र जो उनके द्वितीय सूत्र में कहे गये सिद्धान्त के समर्थन के लिए हो कहा गया है अर्थात् इस सूत्र के द्वारा आत्मा की अनेकता का सिद्धान्त का ही उद्देश्य करना है—ऐसा ज्ञान होता है। किन्तु कणाद के उक्त सूत्र में यह तात्पर्य नहीं प्राप्त होता है कि व्यावहारिक दशा में आत्माएँ अनेक हैं किन्तु परमार्थतः एक ही है। इस सूत्र में व्यावहारिक दशा का बाधक किसी शब्द का उद्घोष प्रयोग नहीं किया है। परन्तु द्वितीय सूत्र में ‘आत्मानः’ ऐसा बहुवचनान्न प्रयोग करके उद्घोष आत्मा की वास्तविक अनेकता ही अपने सिद्धान्त के रूप में व्यक्त किया है—यही समझा जाना है।

किन्तु महामहोपाध्याय पूज्यपाद चन्द्रशम्भुनरसिंहद्वारा महाशय मे वैद्यपिठ दर्शनके स्मृतन माध्य में कणाद को भी अद्वैतवादी कहनेके लिए पूर्वोक्त शब्द में कणाद के पहले ‘सुख-दुःख’ इत्यादि सूत्र को ही उनका सिद्धान्तसूत्र के रूप में द्वितीय सूत्र के द्वारा व्यावहारिक सत्यता में आत्मा नाना है किन्तु परमार्थतः आत्मा एक ही है—इस तरह की व्याख्या की है। और कणाद के उक्त सूत्र का—जिसे द्वारा आत्मा का एकत्व सिद्ध होता है—उद्देश्य करके मुख्य पुत्र या आत्मा की तरह कणाद के मन में आत्मा भी यन्तुतः एक है—ऐसा कहते हैं। किन्तु कणाद ने आत्मा के भेद साधक विशेष हेतु को दिखाने के आत्मा आत्मा की तरह एक नहीं है—यही व्यक्त किया है।

वास्तविक अनेकता ही युक्तिसिद्ध है। परन्तु एकत्व शास्त्रयुक्ति से बाधित है। इसलिए एक भी शास्त्रवाक्य आत्मा के एकत्व प्रतिपादन में समर्थ नहीं है। महर्षि कणाद ने उक्त सूत्र में योग्यताबोधक सामर्थ्य शब्द का प्रयोग करके सूचन किया है कि अर्थ की वास्तविक योग्यता का ज्ञान—यथार्थ शब्द बोध का कारण है। इसलिए जो अर्थ अयोग्य या असम्भव है वह 'शास्त्रार्थ' नहीं हो सकता है। इसलिए जितने शास्त्र वाक्य आत्मा के एकत्व को प्रतिपादक व रूप से समझे जाते हैं उन वाक्यों का कुछ और ही वाच्यार्थ है ऐसा समझना पड़ेगा। किन्तु कणाद ने आगे कहा है—'आत्मान्तरगुणानामात्मान्तरगुणेष्व कारणत्वात्' ६।१।५^१।

'मायकदल' टीकाकार श्रीधरभट्ट तथा सूक्ति टीकाकार जगदीश प्रभृति ने कणाद के मत में धर्माधर्म प्रभृति जो जीवात्मा के गुण हैं—उसमें प्रमाण दिखाने के लिए उक्त सूत्र को उद्धृत किया है। श्रीधरभट्ट ने व्याख्या की है कि दाता के दान से समुत्पन्न धर्म प्रत्येकजीवा का धर्म उत्पन्न करता है—इस मत को खण्डन करने के लिए ही महर्षि कणाद ने उक्त सूत्र के द्वारा कहा है कि अन्य आत्मा के मुख दुःख आदि गुण अपर आत्मा के मुख दुःख आदि गुणों के प्रति कारण नहीं। हमें से अन्य आत्मा में समुत्पन्न धर्माधर्म रूप गुण दूसरे आत्मा के धर्माधर्म रूप गुणों के प्रति कारण नहीं होते हैं। किन्तु आगे जाकर शङ्कर मिश्र तथा जगदीश प्रभृति ने उक्त सूत्र के वाच्यार्थ की सरल रूप से ही व्याख्या की है कि अन्य आत्मा के धर्माधर्म प्रभृतिगुण अपर आत्मा के मुख दुःख आदि गुणों के प्रति कारण नहीं होते हैं। कुछ भी व्याख्या हो किन्तु इस सूत्र से स्पष्ट शब्द होता है कि कणाद के मत में धर्माधर्म तथा मुख दुःख आदि जीवात्मा के ही गुण हैं तथा जीवात्मा प्रत्येक शरीर में वस्तुतः भिन्न भिन्न हैं। उक्त सूत्र में 'आत्मान्तर' शब्द का दो बार प्रयोग होने से भी प्रत्येक जीव शरीर में जीवात्मा का यथार्थभेद ही प्रकटित होता है। अतएव यह अवश्य जानना होगा कि कणाद ने आत्मा का एकत्व प्रतिपादन करने के लिए पृथक् 'मुख दुःख' इत्यादि सूत्र से पूर्वपक्ष तथा अपर दो सूत्रों

१ प्रचलित वैयर्थिक दशन पुस्तक में 'आत्मान्तरगुणानामात्मान्तरगुण-पात्रत्वात्' ऐसा ही सूत्रपाठ है। शङ्कर मिश्र की व्याख्या में भी ऐसा ही प्रयोग किया जा रहा है। श्रीधरभट्ट इस सूत्र के उत्तराद्ध में—'आत्मान्तरगुणेष्वकारणत्वात्' इस तरह का पाठ उद्धृत किया है इसलिए बड़ी पाठ प्राचीनगमन तथा उपयुक्त जान पड़ता है। सूक्तिटीकाकार जगदीश ने भी श्रीधरभट्ट के सूत्रपाठ को ही उद्धृत किया है।

से उसके एकत्ववाद का खण्डन करके नानात्ववाद अथवा द्वैतवाद को ही सिद्धान्त रूप से समर्थित किया है।

यह स्मरण रखना आवश्यक है कि जिन सूत्र के द्वारा पूर्वपक्ष व्यक्त किया जाता है उसका नाम पूर्वपक्ष सूत्र है। यह पूर्वपक्षात्मक मत सूत्रकार का अपना सिद्धान्त नहीं रहता है। वह उनके द्वारा खण्डनीय मतान्तर है। इसलिये जो सूत्र नि सन्देह पूर्वपक्ष सूत्रों के रूप में समझे जाते हैं उनको भी सिद्धान्त सूत्र के रूप में ग्रहण करने पर अन्याय्य सूत्रों का सामञ्जस्य कदापि सम्भव नहीं है। क्योंकि सूत्रकार का असम्मत अथवा खण्डित मत को भी उनके सिद्धान्त के रूप में ग्रहण करने पर किसी तरह से ही उनके सभी सिद्धान्तों का सामञ्जस्य सम्भव नहीं है। आवश्यक बोध से यहाँ इसका दूसरा एक उदाहरण प्रदर्शित किया जाता है। मगधि गौतम ने व्यापदश्रुत में दो सूत्र कहे हैं—'विषयविषयविषयविषयः प्रमाणप्रमेयविषयः' ४।२।३१। 'मायागन्धवर्णरसस्पर्शतृष्णिका वद्वा' ४।२।३२—उद्धृत इन दोनों सूत्रों के द्वारा गौतम ने पूर्वपक्ष रूप से मतान्तर प्रकाशित किया है कि जैसे स्वप्न में विषय के नहीं रहने पर भी उन विषयों का अभिमान या भ्रम होता है उसी तरह से प्रमाण और प्रमेय के नहीं रहने पर भी उनका भ्रम होता है। अथवा ऐन्द्रबाह्यिक की माया से दृष्ट विषयों के नहीं रहने पर भी दृष्टकों को उन विषयों का भ्रम होता है और मरीचिका में जल नहीं रहने पर भी यहाँ जल का भ्रम होता है। उसी तरह से प्रमाण प्रमेय आदि किसी पदार्थ के वस्तुतः नहीं रहने पर भी यह प्रमाण है, यह प्रमेय है—इस तरह का भ्रम होता है। अर्थात् स्वप्नावस्था के समान अज्ञान अवस्था में भी अनुभूत प्रत्येक विषय असत् है। इसलिये इन विषयों का ज्ञान भी भ्रमात्मक ही है। स्वप्नावस्था के समान सर्वत्र असत् पदार्थों का ही भ्रमात्मक ज्ञान होता है।

इसी मत का खण्डन करने के लिए गौतम ने आगे आकर पहले सूत्र कहा है—'हेयमावाहमिदं' ४।२।३३। अर्थात् हेतु के अभाव में केवल दृष्टान्त के द्वारा पूर्वोक्त मत की निन्दा नहीं हो सकती है। गौतम ने आगे आकर और कुछ सूत्रों के द्वारा अपने सिद्धान्त को स्पष्ट किया है तथा पूर्वोक्त मतों का खण्डन किया है। इससे यह नि सन्देह स्पष्ट होता है कि उद्धृत दोनों सूत्रों में उनको पूर्वपक्ष ही अभिप्रेत था। सभी व्याख्याकारों ने ऐसा ही समझते हैं।

हिन्दु काश्मीरी विद्वान् सदानन्द यति ने 'अद्वैत ब्रह्म सिद्धि प्रपञ्च' में गौतम का भी अद्वैत सिद्धान्त ही अभिप्रेत था—इसको सिद्ध करने के लिए अन्त में इनका पूर्वोक्त दो पूर्वपक्षसूत्र भी उद्धृत किये हैं।

उसे देखकर बाद में किसी अद्वैत सिद्धान्तवादी विद्वान् ने इस तरह की बातें लिखी हैं। किन्तु हम इसे एकदम समझ नहीं पाते।^१ क्योंकि सिद्धान्त सूत्र को बिना देखे ही केवल पूर्वपक्ष सूत्रों के द्वारा सूत्रकार के सिद्धान्त की व्याख्या नहीं की जा सकती है। गौतम ने पूर्वपक्ष के रूप में जिस मत को प्रकाश करके बाद में विचारपूर्वक उसका खण्डन किया है वही मत उनका सिद्धान्त मत—यह किसी भी प्रकार से नहीं कहा जा सकता है।

परन्तु गौतम के उन दोनों पूर्वपक्ष सूत्रों से कहा गया मत निश्चित रूप से वेदान्त का अद्वैत मत ही है—यह हम समझ नहीं पाते। स्वप्न तथा माया आदि के दृष्टांत को देखकर भी यह नहीं समझा जा सकता है। क्योंकि जो केवल विज्ञान को मानता है उसके मत में ज्ञान से भिन्न शेष विषय का अस्तित्व नहीं है। उन्होंने भी स्वप्नादि दृष्टांतों के द्वारा उक्त मत का समर्थन किया है। अद्वैतवादी भगवान् शङ्कराचार्य ने उन लोगों के उक्त मतों का खण्डन करके 'अनिर्वचनीयतावाद' का समर्थन किया है। उनके समर्थित अद्वैत मत में अगत् प्रपञ्च सत् भी नहीं है असत् भी नहीं। सत् या असत् कहकर उसका निर्दिष्टन नहीं किया जा सकता है। किन्तु विज्ञानवादियों के मत में ज्ञान से भिन्न शेष असत् है। ज्ञान से भिन्न शेष विषय की सत्ता ही नहीं है। उक्त रूप विज्ञानवाद भी अतिप्राचीन मत है। विष्णुपुराण में (१।१८) भी इस मत का प्रकाश हुआ है। बदन्तदर्शन में (१।१।२।२९) उक्त मत का खण्डन हुआ है। भाष्यकार आचार्य शंकर ने यहाँ—'वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्' इस सूत्र के द्वारा उक्त मत का खण्डन करने के लिये स्वप्नादिज्ञान ध्येय प्राप्त अवस्था के सब ज्ञान बराबर नहीं हैं—यह समझाकर विज्ञानवादियों के द्वारा प्रदर्शित स्वप्नादि जो उनके मत के समर्थन में दृष्टान्त ही नहीं हो सकते हैं—इसका भी प्रतिपादन किया है। अतः गौतम के द्वारा कहा गया वह मत शङ्कराचार्य का समर्थित अद्वैत मत ही है—यह निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता है।

यथाय में पूर्वांश दो सूत्रों में गौतम ने जिन दृष्टान्तों का उल्लेख करके पूर्वपक्ष के रूप में जिस मत का प्रकाश किया है वह मूपाचीन विज्ञानवाद है। तात्पर्यटीका में याचर्यायति मिथ ने भी वही कहा है। किन्तु यशमनीय नागेशभट्ट ने यह स्वीकार करते हुए भी गौतम को भी अद्वैतवादी कहने के लिए वैयाकरण

१. म० म० चन्द्रकान्ततर्कालङ्कार महाशय ने लिखा है कि ये सब सूत्र स्वरूप से वेदान्त मत का अनुवाद करते हैं। अथर्व व्याख्याकारों में गुरुओं के तात्पर्य को दूसरी तरह से वर्णन दिया है। ऐनोतिष्ठ वा लेखर पञ्चम-परं ४७ पु० ।

सिद्धांतमञ्जूषा नामक ग्रन्थ में कहा है कि^१ गौतम विज्ञानवाद का खण्डन करने से तथा उक्त स्थल में वाचस्पति मिश्र भा गौतम के सूत्र के द्वारा उस तरह की व्याख्या करने से अनिर्वचनीयतावाद गौतम का सूत्रसम्मत सिद्धांत है—यह अर्थात् व्यक्त होता है। अर्थात् गौतम ने श्रुतिमूलक अद्वैत मत का खण्डन नहीं किया है किन्तु विज्ञानवाद का खण्डन करते हुए अद्वैत मत में ही अपना सम्मति सूचित की है। यहाँ वाचस्पति मिश्र का व्याख्या से भी यही ज्ञात होता है।

किन्तु महर्षि गौतम के पूर्याक्त विज्ञानवाद के खण्डन से ही कैसे उनकी अद्वैत मत में सम्मति है—यह हम किसी भी प्रकार समझ नहीं पाते। अन्यत्र अद्वैतवादी आचार्यों ने भी तो विज्ञानवाद का खण्डन किया है। तो क्या इससे उन लोगों को भी अद्वैतवादी कहा जा सकता है? और वाचस्पति मिश्र की व्याख्या से भी वह कैसे समझा जाता है? परन्तु वाचस्पति मिश्र ने अन्यत्र गौतम के सिद्धान्त की व्याख्या करते हुए उनके किसी किसी सूत्र से वेदान्तसम्मत अद्वैतवाद का खण्डन ही किया है—वह भी तो देखना आवश्यक है। सर्वशास्त्रदर्शी नागेश भट्ट ने यह नहीं देखा है—यह मैं कह नहीं सकता।

जो कुछ भी हो, उपसंहार में यह कहना आवश्यक है कि कणाद तथा गौतम के सूत्रों से यह सदा ही में समझा जाता है कि वे अद्वैतवादी नहीं हैं। क्योंकि उन्होंने परमाणु की नित्यता स्वीकार करने हुए 'आरम्भवाद' की ही व्याख्या की है। शङ्कराचार्य ने उक्त मत का खण्डन करते हुए वैशेषिक सम्प्रदाय का मत कहकर उल्लेख करने से गौतम के मत का प्रतिपाद नहीं किया है—यह भी कहा नहीं जा सकता। क्योंकि महर्षि गौतम ने न्यायदर्शन में कणाद की अपेक्षा सुस्पष्ट रूप से परमाणु की नित्यता तथा आरम्भवाद का समर्थन किया है। आगे, आरम्भवाद की व्याख्या के समय में यह दिखाऊंगा। किन्तु वैशेषिक दर्शन में महर्षि कणाद ही पहले आरम्भवाद की व्याख्या करने से उक्त मत पहले वैशेषिक मत या कणाद मत के नाम से प्रसिद्ध हुआ था। उसी प्रसिद्धि के अनुसार ही शङ्कराचार्य आदि ने उसी प्रकार से उल्लेख किया है—यदा हम समझते हैं।^२

१ गौतमोक्ति—'स्वप्नविषयमिमानवदय प्रमाणप्रमथामिमान' 'माया-मर्षवर्तनपरमगुणवृत्तिरकारण' 'हिवभावादमिद्विरिस्त्याह' 'स्वप्न अनिर्वचनीयतावादम्यमूत्रममनस्त्वमर्षादुक्तप्रायम्' तस्यश्रुतिमूलकत्वन 'हिवभावाद-गिद्विरिस्त्यन-गण्यनाम मवाच्च।'—मञ्जूषा—निर्द्वयेतिरूपम्—वागीशोवम्वा ममूत मीरीय ८७२।७३। पृ ८६।

२ बृहदारण्यकभाष्य म (४।३।२०) शङ्कराचार्य ने 'वैशेषिका नैयायिकारम्भ' इस तरह से पहले वैशेषिक सम्प्रदाय का ही उल्लेख किया है। परन्तु

आरम्भवादी कणाद तथा गौतम के मत में परब्रह्म की तरह आकाश, काल, दिशा और जीवात्मा—ये सभी द्रव्य पदार्थ भी विश्व-वापी तथा नित्य हैं। पार्थिव, धनीय, तैजस और वायवीय—ये चार प्रकार के परमाणु अतिसूक्ष्म तथा नित्य होते हैं। उद्धराचार्य के शिष्य मुरेश्वराचार्य ने उक्त मत की व्याख्या करते हुए 'मानभोक्त्यास' ग्रंथ में कहा है—

‘कालाकाशदिगात्मानो नित्याश्च निमग्नव्रते ।

चतुरिधाः परिच्छिन्नानित्याश्च परमाणवः ।

इतिवैरोधिकाः प्राहुस्तथा नैवापिवा अपि’ ॥ द्वितीय अ० ॥

लेकिन अद्वैतवाद में परब्रह्म से भिन्न और कुछ भी पदार्थ नित्य नहीं है तथा माया सहित परब्रह्म अथवा परमेश्वर ही समस्त का मूल उद्गदान कारण है। किन्तु आरम्भवाद में भिन्न भिन्न परमाणुसमूह ही भिन्न-भिन्न कार्यद्रव्यों के मूल उद्गदान कारण होते हैं। परन्तु अद्वैतवाद में आत्मा एक ही है, आरम्भवाद में आत्माएँ अनेक हैं। अद्वैतवाद में आत्मा चैतन्य स्वरूप है, चैतन्य या ज्ञान उसका गुण नहीं है, किन्तु आरम्भवाद में आत्मा चैतन्यरूप नहीं है, किन्तु चैतन्य या ज्ञान उसका गुण है। उसमें भी परमात्मा का ज्ञान नित्य है और जीवात्मा का अनित्य ज्ञान समयविशेष में जीवात्मा वह है। अद्वैतवाद में जीवात्मा वस्तुतः निर्गुण है, ज्ञान, इच्छा तथा बुद्धि अन्न करण के ही धर्म हैं, किन्तु आरम्भवाद में जीवात्मा सगुण है और ज्ञान, इच्छा तथा बुद्धि आदि जीवात्मा के ही वास्तविक गुण हैं। आरम्भवाद में जगत् सत्य है, किन्तु अद्वैतवाद में मायामय जगत् मिथ्या है। अर्थात् जगत् की पारमार्थिक सत्ता नहीं है, किन्तु व्यावहारिक सत्ता है; अन्यथा वास्तव में आगे स्पष्ट होगी।

ऐतरेय उपनिषद्भाष्य में (द्वितीय अध्याय में) शंकर ने 'अथ कणादाशयः' 'प्रपत्ति' इस मन्दर्थ के द्वारा जिस मत का उल्लेखपूर्वक प्रतिपाद किया है वह कणाद की तरह गौतम का भी मत है। इसीलिए वहाँ शंकर ने उक्त मत की पुष्टि कहने के बाद गौतम के व्याख्यान के 'युगयन् ज्ञानानुत्पत्तिर्मेतन्मोक्षम' १।१।११ । इस सूत्र का उल्लेख किया है। अब शंकर ने गौतम के सिद्धि ५० का उल्लेख करके उनके मत का सङ्गठन नहीं किया है—यह भी सत्य नहीं है। किन्तु किसी-किसी विद्वान् ने ऐसा मन्तव्य का भी प्रकाश किया है।

सातवाँ अध्याय

(आरम्भवाद की व्याख्या तथा विचार ।)

शिष्य—कणाद तथा गौतम मत को 'आरम्भवाद' क्यों कहा जाता है ?
उक्त आरम्भ शब्द का अर्थ क्या है ?

गुरु—परमाणु प्रभृति उपादानकारणात्मक द्रव्य में असत् अर्थात् उत्पत्ति के पहले अविद्यमान—अवस्थी द्रव्य की उत्पत्ति ही आरम्भ नाम से कथित होने से उक्त मत आरम्भवाद नाम से कहलाता है। उसका प्रसिद्ध प्राचीन नाम 'परमाणुकारणवाद' है। वेदान्तदर्शन के माध्य में (१।२।११) शंकराचार्य ने भी कहा है—'परमाणुकारणवाद इदानीं निराकर्तव्य'। महर्षि गौतम ने आरम्भवाद की मौलिक सुक्तियों को प्रकाश करने के लिये बाद में व्याख्यान के लिये अध्याय में कहा है—'व्यक्ताद्व्यक्तानां प्रवृत्तप्रामाण्यात्' ४।१।११। 'व्यक्तात् कारणात् व्यक्तानामुत्पत्ति' अर्थात् व्यक्त कारण से व्यक्त कार्य की उत्पत्ति होती है—यह प्रत्यक्ष प्रमाण सिद्ध है। भाष्यकार ने कहा है—'व्यक्तञ्च खलु इन्द्रियप्रपञ्चम्' सत्त्वमात्राभ्यात् कारणमप्यव्यक्तम्' अर्थात् यद्यपि इन्द्रिय से प्राप्त द्रव्य ही 'व्यक्त' शब्द का अर्थ है किन्तु उन सभी कार्य द्रव्यों का मूल कारण परमाणु भी उनके सजातीय हैं। अतः इस सूत्र में 'व्यक्त' शब्द से परमाणु भी सूचित हुआ है। परन्तु इस सूत्र के 'व्यक्तात्' इस पद से सूचित हुआ है कि साध्यव्याप्त के लिये महर्षि कपिल के द्वारा उक्त 'अव्यक्त' अर्थात् त्रिगुणात्मिका प्रकृति महर्षि गौतम को अभिमत नहीं है। 'प्रकृति परिणामवाद' महर्षि गौतम का अभिमत नहीं है, अपितु आरम्भवाद ही उनका सम्मत है। न्याय-मञ्जरीकार जयन्त भट्ट ने भी इस सूत्र की व्याख्या में कहा है—'व्यक्तादिति कपिलस्युदगत-त्रिगुणात्मकाव्यक्तरूपकारणनियेयेन परमाणुनां शरीरादौ कार्ये कारणवमाह'।

सारांश यह है कि प्रत्यक्षमूलक अनुमान के द्वारा अदृष्ट या अतीन्द्रिय मूलकारण परमाणु का अस्तित्व सिद्ध होता है—यहाँ इस सूत्रसे महर्षि गौतम का विनिश्चित है। अतः आगे भाष्यकार ने भी कहा है—'दृष्टो हि रूपादिगुण-

१. बहुत पाठका की सुविधा होगी ऐसा समझकर यहाँ से लेकर तीन अध्याय गुरु तथा शिष्य के प्रश्नात्तर के रूप में लिखे गये हैं।

गुणेश्वो मृत्प्रवृत्तिर्मस्तथाभूतस्यद्रव्यस्योत्पाद, तेन चादृष्टस्यानुमानम्' । तात्पर्य यह है कि रूपादि गुण विशिष्ट मृत्तिका आदि स्थूल भूतों से तत्त्वातीत अल्प द्रव्य (घटादि द्रव्य) की उत्पत्ति देखी जाती है । इसलिए इसी दृष्टान्त से अदृष्ट अर्थात् अतीन्द्रिय मूलकारण परमाणु समूह अनुमान प्रमाण से सिद्ध हैं । परन्तु घटादि द्रव्य में जो रूप रसादि विशेष गुण उत्पन्न होते हैं उनके मूल परमाणुओं में भी तत्त्वातीत विशेष गुण अनुमान से सिद्ध हैं । क्योंकि द्रव्य के उत्पादन कारण के जो सब विशेष गुण हैं—सामान्य ही उसके कार्य द्रव्य में तत्त्वातीत विशेष गुण उत्पन्न होते हैं—यह भी बहुत द्रव्यों में प्रत्यक्ष सिद्ध है । जैसे लाल रंगों से बने हुए कपड़ों में लाल ही रङ्ग उत्पन्न होता है कमी भी नील रूप नहीं । इसीलिए कहा गया है—'कारणगुणा, कार्यगुण मारमन्ते' । अर्थात् कारण द्रव्यगत गुण कार्य द्रव्य में तत्त्वातीत गुण को उत्पन्न करता है । किन्तु यह निम्न विशेष गुण के सम्बन्ध में ही कहा गया है ।^१

शिष्य—साक्ष्यरूपकार महर्षि कपिल ने कहा है—'वायुनित्यता, तत्कार्यद्रव्य भूते' ५।८७ । परमाणु के कार्यद्रव्य या अन्तःक के विषय में भूति है अतः परमाणु निरप्य नहीं हो सकता है । परमाणु के अनित्यत्व के विषय में भूति प्रमाण रहने पर और किसी दूसरे प्रमाणों से उसका नित्यत्व सिद्ध नहीं हो सकता है । इसलिए उक्त मत भूति विरुद्ध ही है ।

१ मानसोत्प्लाव द्रव्य म साकराचम के शिष्य सुरेश्वराचार्य ने आरम्भशास्त्र के दणन में कहा है—

'परमाणुगता एव गुणा रूपरसादयः ।

कार्ये समानजातीयमारमन्ते गुणान्तरम् ॥'

टीकाकार रामतीथ ने लिखा है—'समानजातीयमिति विशेषगुणानिप्रादन्' इत्यादि । अतः उक्त मत में दो परमाणुओं की द्विवस्त्वता से द्विपल्लव म जो परिमाण उत्पन्न होता है वह स्वस्था के विजातीय गुण होने पर भी उक्त नियम में व्यभिचार नहीं है । क्योंकि संस्था तथा परिमाण द्रव्यमात्र के सामान्य गुण हैं । वे विशेष गुण नहीं हैं । विशेष गुण का कोई पदार्थ ही कहा नहीं जा सकता है यह वाद के किसी वेदान्ती विद्वान् के कहन से भी नव्यनैयायिक-गण विनाश गुण के निर्दोष लक्षण कहने में अममर्ष नहीं हुए हैं । विस्तार के मय से उन सब दुर्बोध्य बातों का प्रकाश करना यहाँ सम्भव पर नहीं है । रूप आदि चोरीनकार के गुणों के बोध विशेष गुण तथा सामान्य गुण का विभाग 'मापी परिच्छेद' म भी मिलेगा ।

गुरु—परमाणुओं के अनित्यत्व के बारे में कौन अतिप्रमाण है—यह तो सायबुद्धकार ने नहीं कहा है। भाष्यकार विशानभिषु भी उसको दिताने में ममर्थ नहीं हुए हैं। किन्तु उन्होंने (विज्ञानभिषु) उक्त सायबुद्ध के भाष्य में कहा है कि यद्यपि कालवश लोपादि हो जाने से अब हम लोग उस उन भुतिवाक्य को उपलब्ध नहीं कर पाते तथापि महर्षि कपिल का उक्त सूत्र ५४—अण्यो मात्रा विनाशिन्योदशार्धानाञ्च याः स्मृताः १।२७। इस मनुस्मृति से वह भुतिवाक्य अनुमेय होता है। विज्ञानभिषु की निवृत्ता यह है कि पूर्वोक्त कपिल सूत्रात्मक स्मृति और मनुस्मृति अब भुतिमूल्क हैं तब इन स्मृतियों से इसके समानार्थक मूलभूत भुतिवाक्य अनुमान प्रमाण से सिद्ध है। इस तरह की भुति 'अनुमितभुति' कहलाती है।

किन्तु विज्ञानभिषु की इस बात के उत्तर में कहना यह है कि 'नाणु नित्यता उत्क्राम्यन्धुते' यह सूत्र जो महर्षि कपिल का ही सूत्र है—यही सर्व-सम्मत नहीं है। विज्ञानभिषु के यह कहने पर भा. सायबुद्धाख के अनेक अर्थ विवृत हो गये हैं—यह उन्होंने भी पहले कहा है। १७२६५

परन्तु महर्षि गौतम ने पहले—'नाणुनित्यत्वात्' (१।२।२४) इस सूत्र के द्वारा यह स्पष्ट कहा है कि परमाणु नित्य है एवं बाद में विचारपूर्वक परमाणु के निरवयवता का समर्थन करके नित्यत्व का समर्थन किया है। अतः गौतम के उन सब सूत्रों के आधार पर परमाणु का नित्यत्व प्रोचक मूलभूत का भी अनुमान कर सकते हैं तथा कालक्रम से वे भुतिवाक्य हो जाने से हम लोग उनको उपलब्ध नहीं कर पाते—यह भी विज्ञानभिषु की तरफ हम कह सकते हैं। यह तो कमी मनुस्मृति नहीं हो सकता है कि कपिल के सायबुद्ध भुतिमूल्क हैं और गौतम के नित्यत्व भुतिमूल्क नहीं हैं।

अब विज्ञानभिषु ने जो 'अण्यो मात्रा विनाशिन्योदशार्धानाञ्च याः स्मृताः' इस मनुवचन से परमाणु का अनित्यत्व समझा है—यह हम लोग समझ नहीं पाते। क्योंकि उक्त वचन में 'दशार्धानाम् मात्रा विनाशिन्यः' इस बात के द्वारा दश का आधा अर्थात् अर्धत्वादि पाँच भूतों की मात्राओं = सूक्ष्मार्थों—(सायबुद्धसम्मत पञ्चतन्मात्राओं) की ही विनाशी कहा गया है तथा उन्हीं मात्राओं अर्थात् पञ्चतन्मात्राओं की सूक्ष्मता व्यक्त करने के लिए 'अण्यः' इस विशेषण पद के द्वारा अणु परिमाण सिद्धि कहा गया है। उक्त वचन के

१ 'जालाकं मज्जितं सायबुद्धाज्ञानमुपाकरम् ।

२ 'जालावशिष्टं भूयोऽपि पुरयिष्ये बन्धोऽमृतं' ॥

(सायबुद्धवचन भाष्य के प्रारम्भ में विज्ञानभिषु का श्लोक)

पहले गुणवाचक 'अणु' शब्द के ही स्त्रीप्रत्ययान्त 'अण्वी' शब्द के प्रयोग बहुत वचन में 'अण्व' ऐसा प्रयोग हुआ है। यह जानना आवश्यक है कि पूर्वाक्त परमाणु के अर्थ में 'अणु' शब्द का प्रयोग नहीं हुआ है। सारांश यह है कि मनुसंहिता के उक्त वचन में मात्रा शब्द का अर्थ परमाणु नहीं है।

परन्तु कणाद तथा गौतम के मत में आकाश विभु अर्थात् सर्वग्रापी एव नित्य द्रव्य है। इसलिए उसका मूलकारण कोई परमाणु नहीं है। किन्तु सांख्य आदि के मत में आकाश का मूलकारण तन्मात्र (शब्दतन्मात्र) है। उक्त वचन में भी मात्रा शब्द से आकाश का वह सूक्ष्म अंशरूप तन्मात्र भाव्योक्त हुआ है। इसलिए उस मात्रा शब्द से परमाणु का ग्रहण नहीं हो सकता है। वस्तुतः पञ्चतन्मात्राएँ ही कणाद तथा गौतम का सम्मत परमाणु नहीं है। उनसे उत्पन्न कोई सूक्ष्म भूत भी परमाणु नहीं है। किन्तु पृथिवी आदि चार भूतों का जो सविशेषा सूक्ष्म अंश—जिसकी उत्पत्ति तथा विनाश एव किसी तरह का परिणाम या विकार नहीं है वही कणाद तथा गौतम का अभिमत परमाणु है। उत्पत्ति तथा विनाश के कारण नहीं रहने से वह (परमाणु) नित्य है।

।शब्द—क्या न्यायशैलेषिक संप्रदाय ने उक्त रूप परमाणु का बोधक कोई श्रुति प्रमाण दिखाया है ? या उन्होंने भी उस श्रुति का अनुमान ही किया है ?

गुरु—महानैयायिक उदयनाचार्य ने श्वेताश्वतर उपनिषद् के 'विश्वतश्च क्षुद्रत इत्यादि सुप्रसिद्ध मन्त्र' को ही आरम्भवाद की मूलश्रुति कहकर प्रदर्शित किया है।

उन्होंने कहा है कि उक्त मन्त्र के तृतीय चरण में जो पतत्र शब्द प्रयुक्त हुआ है उसका अर्थ परमाणु है। परमाणु समूह गतिशील है इसलिए गत्यर्थक पत पाठ से निश्चय 'पतत्र' शब्द उस परमाणु की वैदिक सहा है। उक्त मन्त्र के अन्तिम वाक्यार्थ में—पतत्रै परमाणुभि सजनयन् समुत्पादयन् संघमति संयोजयति—इस तरह की व्याख्या से शायद होता है कि परमेश्वर सृष्टि से पहले उन नित्य परमाणु समूहों का अविधान करते हुए उन्हीं परमाणुओं से सृष्टि

१ विश्वतश्चक्षुद्रत विश्वतोमुक्तो विश्वतोबाहुद्रत विश्वतो पातु । सहाहृ म्याम् घमति सपतत्रैर्घात्रामुजीजनयन् देव एव ।—श्वेताश्वतर ३।२। पठन परमाणुरूपप्रधानाविष्टेयत्वम् । तैहि गतिशीलत्वात् पतत्र व्यापदशा पततीति । 'सघमति सजनयनिनि च व्यवहृतीपसर्ग सम्बन्ध तेन संयोजयति समुत्पादयतित्यर्थः' । (देखिये—न्यायकृतसुमाञ्जस, पञ्चमस्तवक तृतीय-कारिका की व्याख्या का अन्तिम भाग) ।

करने के लिये पहले उनमें संयोग उत्पन्न करते हैं। सारांश यह हुआ कि उक्त मन्त्र में पत्र शब्द का अर्थ पूर्वोक्त नित्य परमाणु है। पक्षी के पत्र (पक्ष) की तरह परमाणु वायु की सहायता से उड़ जाता है। मृतराम् पश्चिमदृष्ट होने के कारण भी उक्त मन्त्र में वह पत्र नाम से कहा जा सकता है।

अवश्य उद्देशनाचार्य की इस व्याख्या को अन्य सम्प्रदायी ने ग्रहण नहीं किया है और न करेंगे। परन्तु भिन्न भिन्न मतों के समर्थक अन्यान्य आचार्यगण भी भ्रुति की व्याख्या करने में अनेक स्थलों में कष्ट कल्पना करने के लिए बाध्य हुए हैं तथा कितने स्थलों में गौण या लाक्षणिक अर्थों की भी व्याख्या की है, यह भी की अस्वीकार करना सम्भव नहीं है। जो भी हो, परमाणु की अनित्यता में किसी भ्रुति को नहीं दिखाने पर उसके नित्यत्व साधक अनुमान प्रमाण में ही परमाणु की नित्यता सिद्ध होती है। यह कहने पर आपका और क्या बक्तव्य है ?

शिष्य—अनुमान प्रमाण से भी परमाणु की नित्यता कैसे सिद्ध होगी ? किसी द्रव्य के साथ किसी अन्य द्रव्य का संयोग होने पर उस द्रव्य के किसी अंश में ही वह संयोग होता है। समूचे अंशों में कोई संयोग नहीं होता है। किन्तु आपके द्वारा कहे गये परमाणु का जब कोई अंश या अवयव नहीं है तब उसके साथ अरर परमाणु का संयोग सम्भव ही नहीं है। अतः परमाणु का संयोग मानने से उसका अवयव भी स्वीकार करना होगा तब तो उसे नित्य नहीं कहा जा सकता है।

परन्तु निरवयव परमाणु के साथ अरर परमाणु का संयोग मानने पर भी उस संयोग से उत्पन्न जो द्रव्य होगा वह तो स्थूल नहीं हो सकता है। इसलिये 'परमाणु कारण' वाद सिद्ध नहीं होता है। शारीरकभाष्य में आचार्य शंकर ने भी इन सारी बातों की कहा है।

गुरु—परमाणु का खण्डन करने के लिए महायान बौद्ध सम्प्रदाय ने ही इस तरह की बहुत सी बातें कही थीं। अभी संक्षेप में उन लोगों की बात आप से कहता हूँ। विज्ञानवादी प्रसिद्ध बौद्धाचार्य वसुवन्धु ने अपनी 'विशतिमात्रता सिद्धि' ग्रन्थ के 'विशतिका' कारिका में कहा है—

‘न तदेक नृचानेकम् त्रिषथः परमाणुशः ।

नचने रंहता यस्मात् परमाणुर्न सिद्धयति ॥

पट्केन युग्मयोगात् परमाणोः पदशता ।

षण्णासमानदेशत्वात् रिण्डः स्यादणुमात्रकः ॥”

१. वसुवन्धु की अन्यान्य कारिकाएं तथा उनकी व्याख्या मेरे सारांशित तथा बङ्गीय साहित्य परिषद से प्रकाशित व्याख्यान के पत्रों खण्ड के १०५ पृ० में दृश्य हैं।

हीनयान बौद्ध सम्प्रदाय के वैभाषिक प्रस्थान का सम्मत बाह्य विषय के अस्तित्व का खण्डन करने के लिये वसुवन्तु यहाँ प्रथम कारिका के द्वारा कहा है,—उन लोगों का स्वीकृत बाह्य विषय को अवयवी रूप एक भी नहीं कहा जा सकता है, अनेक भी नहीं कहा जा सकता है तथा न उसे सहज या पुञ्जाभूत कहा जा सकता है न तो मिलित परमाणु समष्टि रूप ही, क्योंकि परमाणु ही सिद्ध नहीं होता है। क्यों नहीं मिद होता है हमको समर्थन करने के लिए दूसरी कारिका से कहा है कि परमाणु को स्वीकार करके दूसरे परमाणु के साथ उसका सयोग मानने से परमाणु ही सिद्ध नहीं होता है, क्योंकि मध्यस्थित किसी परमाणु के साथ जब उसके ऊर्ध्व अथवा चतुष्पाद्वं (चारों तरफ)—इन छ दिशाओं से छ परमाणु आकर युगम् यानी एक ही समय में संयुक्त होने हैं तब उस परमाणु के छ भाग हैं—यह मानना पड़ेगा क्योंकि उस परमाणु के एक देश में एक ही समय में छ परमाणुओं का संयोग समभव नहीं है। परमाणु के त्रिम देश में किसी एक परमाणु का संयोग होता है उस प्रदेश में उसी समय में अन्य परमाणु का संयोग हो नहीं सकता है। इसलिये यह मानना होगा कि उक्त स्थल में उस मध्यस्थित परमाणु के अन्य अलग छ अथवा प्रदेश में भिन्न भिन्न छहो परमाणुओं का संयोग होता है। तब उसे परमाणु ही नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि त्रिमका अवयव नहीं है तथा जो सत्त्वों से सूक्ष्म है वही परमाणु के रूप से स्वीकृत हुआ है, और यदि उसी मध्यस्थित परमाणु के एक प्रदेश में एक काल में छहो परमाणुओं का संयोग माना जाय तो—‘विण्डः स्यादनुमात्रक’ अर्थात् उन सगैर परमाणुओं के संयोग से उत्पन्न द्रव्य या विण्ड स्थूल नहीं हो सकता है इसलिए वह द्रव्य नहीं हो सकता, क्योंकि किसी द्रव्य के भिन्न भिन्न अंशों में अन्त्यान्त्य द्रव्यों के संयोग होना वह द्रव्य स्थूल अवयव द्रव्य होता है।

किन्तु महाप्रिय गौतम ने भी पहले पूर्वपक्ष के रूप में परमाणु का सावयवत्व समर्थन करने के लिये पूर्वाक्त बातों को ध्यान में रखते हुये अन्तिम रूप कहा है—‘मयोमोत्तरत्वे’ ४।२।२४। बाद में उक्त पूर्वपक्ष का खण्डन करने के लिये मिद्धान्तपक्ष कहा है—‘अनवरथाकारित्वादनवरथानुपपत्तेरचाप्रतिपक्ष’ ४।२।२५। यानी परमाणु का जो निरवयवत्व है उसका प्रतिपक्ष नहीं किया जा सकता है। अर्थात् पूर्वाक्त युक्तियों से परमाणु का सावयवत्व सिद्ध नहीं होता है। क्यों नहीं सिद्ध होता है? इसी के निराकरण के लिये कहा है—‘अनवरथाकारित्वात्’—अर्थात् पूर्वाक्त हेतु से परमाणु के अवयव या अंश के सिद्ध होने से उसी हेतु से तब अवयव का अवयव तथा पुनः उस अवयव का अवयव मानने से अनन्त अवयव परम्परा की विधि की आरम्भ हो जाती है। इस प्रकार

की आपत्ति का नाम अनवस्था है। अतः पूर्वश्रुवादियों का यह हेतु अनवस्था दोष में प्रयोजक होने से उसके द्वारा परमाणु का अवयव सिद्ध नहीं हो सकता है। पूर्वश्रुवादी अवश्य ही कहेंगे कि प्रमाण सिद्ध अवस्थया दोष नहीं है—यह तो सभी के द्वारा स्वीकार के योग्य है। इसलिये महर्षि गौतम ने इस सूत्र के आगे कहा है—“अनवस्थानुपरत्तेरव” अर्थात् हम तरह की अनवस्था की उपरत्त न होने के कारण यह नहीं मानी जा सकती है।

तत्पर्य यह है कि जो अनवस्था प्रमाण द्वारा उपपन्न है तथा जिसे स्वीकार करने से कोई आपत्ति नहीं होती है उसी अनवस्था को स्वीकार किया जा सकता है। क्योंकि उस तरह की अनवस्था प्रमाण सिद्ध होने से यह दोष नहीं होता है। किन्तु परमाणु के अवयव की अनवस्था मानी नहीं जा सकती है। क्योंकि यह परमाणु का अवयव तथा उस अवयव का अवयव आदि अनन्त अवयव माना जाय अर्थात् साक्षय्य द्रव्य को अवयव विभाग का कहीं अन्त ही नहीं हो तो जैसे पर्वत के अवयव विभाग का अन्त नहीं है वैसे ही सरसों (अलसी) के अवयव विभाग का भी कहीं अन्त नहीं होगा। ऐसी स्थिति में सरसों तथा पर्वत ये दोनों ही अनन्त अवयव विशिष्ट होने से दोनों की तुल्यता माननी पड़ती है। अर्थात् सरसों तथा पर्वत इन दोनों का गुह्य एव परिमाण तुल्य हो मानना होगा। किन्तु यह स्वीकार करना सम्भव नहीं है। क्योंकि यह प्रमाण सिद्ध सत्य है कि सरसों के गुह्य तथा परिमाण की अपेक्षा पर्वत के गुह्य एवं परिमाण अधिक हैं। इस सत्य का अपक्षप करके अपने मन के समर्थन के लिए पर्वत तथा सरसों को कदापि तुल्य परिमाण नहीं माना जा सकता है। ऐसे किसी भी छुद्र तथा वृष्ट मारयव वस्तु की सम परिमाण नहीं कहा जा सकता है।

अतः यह स्वीकार करना ही होगा कि सरसों के अवयव परम्पराओं का विभाग करते करते ऐसे किसी छोटे अंश में उस विभाग का अन्त होता है जिसका फिर कोई अंश नहीं है। वही अतिशुद्ध अंश ही परमाणु है। इसी तरह से पर्वत के अवयव के तथा उसके अवयव आदि अवयव परम्परा का विभाग होने पर अन्त में जिस अत्यन्त सूक्ष्मअंश में उस विभाग का अन्त होता है वही परमाणु है। इस स्थिति में सरसों के अवयव परम्पराओं की संख्या से पर्वत की अवयव परम्पराओं की संख्या अधिक होने पर सरसों से पर्वत बड़ा है—यह सिद्ध होने पर उन दोनों की तुल्य परिमाणता की आपत्ति हो नहीं सकती।

शिष्य—एक सरसों का अंश तथा पुनः उसका भी अंश प्रभृति अवयव परम्पराओं के सम्पूर्ण विभाग होने पर अन्त में कुछ रहता नहीं है। तब तो

शून्य हो पर्यवसित रहा । अतः आपके द्वारा कहे गये परमाणु नाम के अतिसूक्ष्म अणु का अस्तित्व कैसे सिद्ध हो सकता है ?

गुरु— सरसों की अवयव परम्पराओं का सर्वथा विभाग हो जाने पर अन्त में यदि कुछ बचता नहीं है तो उस अन्तिम विभाग की स्थिति कहीं होगी ? उस चरम विभाग का भी तो कुछ आश्रय द्रव्य होना चाहिये तथा दृष्टान्त के रूप में भुक्ति भी कहती है—‘बालाग्र शतभागस्य शतधा कलिंगतस्य च’ (श्वेताश्वतर) । किन्तु किसी केश के अग्रभाग के शठाणु के शठाणु का अणु अलोक होने पर वह तो उस स्थल में दृष्टान्त नहीं कहा जा सकता है । अतः चरम विभाग का आश्रय अतिसूक्ष्म द्रव्य अवश्य है—इसकी सिद्धि पूर्वोक्त भुक्ति से भी होती है ।

महर्षि गौतम ने भी सर्वाभाववादियों के मत का खण्डन करते हुए पहले कहा है—‘न प्रत्ययोऽपुसद्भावात्’ ५।२।१६। अर्थात् ‘प्रकय’ (सभी विषयों का अभाव) नहीं कहा जा सकता है । क्योंकि यर नहीं माना जा सकता है कि अन्य द्रव्य की अवयव परम्परा के चरम विभाग के बाद और कुछ नहीं बचता है । क्योंकि परमाणु की सत्ता है । गौतम के सारथ्य को व्यक्त करते हुए वात्स्यायनने बाद में कहा है—‘विभागस्य च विभज्यमानशान्तिपरवत्ते’ सारथ्य यर है कि दिन दो द्रव्यों का विभाग होता है उन्हें विभज्यमान द्रव्य कहते हैं । विभाग मात्र ही उन दोनों द्रव्यों में उत्पन्न होगा और रहेगा । इसलिए यह कभी उपपन्न नहीं होता है कि चरम विभाग उत्पन्न हुआ है । किन्तु उसका आधार वह विभज्यमान द्रव्यो नहीं है । अर्थात् चरम विभाग के बाद कुछ रहता नहीं है । क्योंकि निराश्रय विभाग अलोक है । अतः उस चरम विभाग का आश्रय दोनों द्रव्य अवश्य स्वीकार योग्य होने से परमाणु सिद्ध होता है क्योंकि ये दोनों अतीन्द्रिय द्रव्य ही दो परमाणु हैं ।

प्रचलित मत में दो परमाणुओं के संयोग से जो सर्वप्रथम द्रव्य उत्पन्न होता है उसका नाम ‘द्वयणुक’ है । एवं तीन द्रव्यणुओं के संयोग से, त्रिम द्वितीय द्रव्य की उत्पत्ति होती है उसका नाम ‘त्रयरेणु’ है । चरा त्रयरेणु स्थूल अन्य द्रव्यों में पहला द्रव्य है । पहले-पहले उसी में स्थूलत्व या महत् परिणाम उत्पन्न होने पर उसका प्रत्यक्ष होता है । गवालों के श्मश्रु से जो गर्तछाल खन रेणु देखा जाता है, उसी का नाम ‘त्रयरेणु’ है । त्रम शब्द का अर्थ जगम है अतः एवं जगम अर्थात् गर्तछाल रेणु को त्रयरेणु कहा जाता है । जो कुछ भी हो, इसमें सन्देह नहीं कि ‘त्रयरेणु’ एक मुद्राचीन पारिभाषिक शब्द है । क्योंकि भगवान् मनु ने भी कहा है—

कालान्तर गते भानो यत्सूक्ष्मं दृश्यते रजः ।

‘प्रथमतस्तन्माणां त्रसरेणु प्रचक्षते ॥’ ८।१३।१।

परमाणु का परिचय देते हुए महर्षि गौतम ने बाद में कहा है—‘परवा-
‘त्रुटे.’ ४।२ १७—अर्थात् घुटि के बाद ही परमाणु है। वाचस्पति मिश्र प्रभृति
पूर्वाचार्यों ने कहा है कि पूर्वोक्त त्रसरेणु का ही दूसरा नाम ‘त्रुटि’ है। नव्य-
नैयायिक गणनाथ शिरोमणि ने अपने मतानुसार कहा है—‘वृथावेव विभामात्’।
अर्थात् उनके अपने मतानुसार अन्यद्रव्य की अवयव परम्पराओं के विभाग का
विभाग प्रत्यक्ष सिद्ध पदार्थ त्रसरेणु में ही है। उस त्रसरेणु का दूसरा कोई
अंश न रहने से वही सबों की अपेक्षा सूक्ष्म तथा नित्य द्रव्य है। कितने
मीमांसकों का भी यही मत है। किन्तु महर्षि गौतम ने पूर्वाक्त सूत्र से ‘पर’
शब्द तथा अवधारणार्थक ‘वा’ शब्द का प्रयोग करके त्रसरेणु के बाद ही
परमाणु अर्थात् त्रसरेणु परमाणु नहीं है यह स्पष्ट व्यक्त किया है। परन्तु परमाणु
अतीन्द्रिय है यह उन्होंने पहले ही (२।१।३६ सू० के अन्त) में ‘अतीन्द्रियत्वा-
दणूनाम्’ इस युक्ति के द्वारा स्पष्ट किया है। वैशेषिकदर्शन में महर्षि कणाद के
‘तस्य कार्यं लिङ्गम्’ ४।१ २६ सूत्र से भी मूलकारण परमाणु का अतीन्द्रियत्व ही
व्यक्त हुआ है। चाकमहिता में भी शरीरस्थान (सप्तमाध्याय में) शरीर
के मूल अवयव परमाणु समूहों का अतीन्द्रिय स्पष्ट ही कहा गया है।

शिष्य—गौतम ने भी प्रत्यक्ष सिद्ध त्रसरेणु ही क्यों परमाणु को नहीं कहा
है? क्या वह नहीं कहा जा सकता है? त्रसरेणु का भी अंश या अवयव है—
इसमें प्रमाण क्या है?

गुरु—परमाणु पुञ्जवादी वैशेषिक बौद्ध संप्रदायों के बीच किसी सम्प्रदाय
ने गवाक्ष के रज्जु से सूर्य किसनी में दृश्यमान त्रसरेणु को ही परमाणु मानकर
परमाणुओं की प्रत्यक्षता का समर्थन किया था। किन्तु बौद्ध सम्प्रदाय के प्रबल
प्रतिरुधी महानैयायिक चार्त्तिकार उद्योतकर ने न्यायवार्तिक में उक्त मत का
उल्लेख करके खण्डन करने के लिये कहा कि दृश्यमान त्रसरेणु का भी अंश
या अवयव है, क्योंकि वह (त्रसरेणु) हमलोगों के बहिरिन्द्रिय से ग्रहण योग्य
है। कितने दृश्यमान विषयों में यह प्रत्यक्षसिद्ध विषय है कि बहिरिन्द्रिय से

१. महर्षि वाचस्पत्य ने भी कहा है—‘ज्ञानमूर्ध्यमरीचिरस्य त्रसरेणुरजः
स्मृतम्’ (भाषार अध्याय ३६० श्लोक) वहाँ टीकाकार थपराकं न भी
ध्याया की है—गवाक्ष प्रविष्टादित्यकिरणेषु यत्सूक्ष्मं वैशेषिकोत्तनीत्या इषणु-
कत्रयारम्भं दृश्यते रजः तत् त्रसरेणुरिति मन्वादिभिः स्मृतम्’। वीरमित्रोदय नामक
स्मृति निबन्ध में भी यह ध्याया देखी जाती है।

जिस द्रव्य का ग्रहण होता है वह सावयव ही रहता है । अतः इसी दृष्टान्त से अनुमान प्रमाण के द्वारा यह सिद्ध होता है कि त्रसरेणु का भी अवयव या अणु है ।

उद्योतहर के इस अनुमान का अनुसरण करके ही न्यायवैशेषिक सम्प्रदाय के परवर्ती आचार्यों ने—‘त्रसरेणुः सावयवः चाक्षुषद्रव्यत्वात् घटवत्’ इसी अनुमान से त्रसरेणु के सावयवत्व का साधन किया है । बिन्होंने त्रसरेणु में ही अवयव विभाग का विभाग स्वीकार किया था उनका कहना यह है कि पूर्वोक्त रूप से अनुमान करने पर त्रसरेणु के अवयव का अवयव तथा पुनः उसका अवयव मानना होगा, इस तरह में अनन्त अवयवों को मानने से अनवस्था दोष होता है और परमाणु भी सिद्ध नहीं होता है । किन्तु अनवस्था दोष के बारे में महर्षि गौतम की अपनी बातें पहले ही कही जा चुकी हैं । त्रसरेणु के अवयव विभाग के कहीं विभाग नहीं मानने से सरसों तथा पर्यंत के दृश्य परिमाण की आपत्ति होती है । यह भी मैंने पहले ही कहा है । अतः उक्त त्रसरेणु के अवयव विभाग का किसी एक द्रव्य द्रव्य में विभाग स्वीकार करना ही होगा । वही अतिसूक्ष्म अतीन्द्रिय द्रव्य ही परमाणु है ।

यहाँ यह भी कहना आवश्यक है कि त्रसरेणु का छठवाँ भाग ही परमाणु है—यह महर्षि कणाद तथा गौतम ने नहीं कहा है । उनके सूत्रों में इस तरह की कोई बात नहीं है । न्यायवैशेषिक सम्प्रदाय के परवर्ती बहुत से आचार्यों के मत से त्रसरेणु का अणु है एवं उसका भी अणु है—यह अनुमान प्रमाण से सिद्ध है । त्रसरेणु का अवयव द्रव्यगुण है, एवं द्रव्यगुण का अवयव परमाणु है—वही न्यायवैशेषिक सम्प्रदाय में प्रचलित मत है । उक्त विषय में मतान्तर भी है । जो कुछ भी हो, मूल बात यही है कि उक्त रूप निरवयव परमाणु अवयव स्वीकार्य होने पर दोनों परमाणुओं का संयोग भी अवश्य ही स्वीकार करना होगा । क्योंकि दो परमाणुओं के संयोग तथा विभाग के बिना सृष्टि एवं प्रलय ही नहीं सकते हैं । परमाणुपुञ्जवादी वैशेषिक सम्प्रदाय के अन्तर्गत किसी सम्प्रदाय ने, पुञ्जोद्भूत परमाणुओं के बीच एक परमाणु अथवा परमाणु को स्वयं नहीं करता है—अर्थात् परमाणुओं में परस्पर संयोग ही उत्पन्न नहीं होता है—इस मत का भी समर्थन किया था, बौद्धग्रन्थ तत्त्वसंग्रहपञ्चिका में बोद्धाचार्य ‘कमलशील’ की व्याख्या से यह बात शत होती है । भाष्यकार वात्स्यायन के विचार से शत होता है कि परमाणु पुञ्जवादी वैशेषिक बौद्ध सम्प्रदाय विशेष संयोग को अतिरिक्त पदार्थ के रूप में स्वीकार नहीं करते वे किन्तु दो द्रव्यों को विशेष प्रत्यासक्ति यानी निकटवर्तिता विशेष ही संयोग है । किन्तु वात्स्यायन

ने (२।१।३६ सूत्र के माध्य में) विशेष विचारपूर्वक उक्त मत का खण्डन करते हुए संयोग की अतिरिक्त गुण पदार्थ के रूप में समर्थन किया है ।

परन्तु कणाद तथा गौतम के मत में दो परमाणुओं का संयोग मानना आवश्यक है । अन्यथा दो परमाणुओं से पहले द्वयणुक नामक अवयवी द्रव्य उत्पन्न हो नहीं हो सकता । द्वयणुक नाम के अवयवी के दो अवयव अर्थात् अश-भूत दो परमाणु ही उसका उपादान कारण के नाम से स्वीकृत हुआ है । क्योंकि उपादान भूत अवयवों के परस्पर संयोग के बिना अवयवी द्रव्य की उत्पत्ति ही नहीं होती, जैसे घट के उपादान दो अवयवों (कणाल तथा कणालिका नामक दो अणु) के विच्छेद संयोग के बिना घट की उत्पत्ति नहीं हो सकती तथा सूत्रों (सूत्रों) के परस्पर विच्छेद संयोग के बिना ब्रह्म उत्पन्न नहीं हो सकता । परन्तु महर्षि गौतम ने न्यायदर्शन के द्वितीय और चतुर्थ अध्याय में विचारपूर्वक अवयव से पृथक् अवयवी द्रव्य की उत्पत्ति का समर्थन करते हुये कहा है कि प्रत्यक्ष सिद्ध सभी द्रव्यों की परमाणु पुञ्जरूप मानने पर किसी भी द्रव्य का प्रयत्न सम्भव नहीं होता है । प्रत्येक परमाणु अतीन्द्रिय है तो उसकी समष्टि का भी प्रत्यक्ष सम्भव नहीं है । मिलित परमाणु समष्टि को प्रत्येक परमाणु से भिन्न पृथक् द्रव्य नहीं कहा जा सकता है । यदि मिलित परमाणु समष्टि को परमाणु से भिन्न पृथक् द्रव्य माना जाय तो दो परमाणुओं के संयोग से अवयवी द्रव्य की उत्पत्ति के क्रम से शुरू अवयवी द्रव्य की उत्पत्ति ही स्वीकार करना अच्छा है ।

शिष्य—तब उस मत में संयोग मात्र ही अभ्याप्यवृत्ति है यह नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि दो परमाणुओं का संयोग स्वीकार करने से उसकी प्रादेशिक संयोग नहीं कहा जा सकता है । अतएव उस संयोग की व्याप्यवृत्ति ही कहना होगा । किन्तु प्रयत्न मूलक अनुमान प्रमाण से सिद्ध होता है कि संयोग मात्र ही अभ्याप्यवृत्ति है ।

गुरु—अभ्याप्यवृत्ति शब्द का तुमने क्या अर्थ समझा है ? संयोग मात्र ही भरने आभय द्रव्य के किसी प्रदेश या अंश में ही रहता है, सर्वत्र व्याप्त करने नहीं रहता है, इस अर्थ में संयोग मात्र को अभ्याप्यवृत्ति नहीं कहा जा सकता है । क्योंकि आत्मा और मन का संयोग उस तरह का नहीं है । आत्मा का कोई अंश या प्रदेश नहीं होता है । कणाद तथा गौतम के मत में मन भी परमाणु की तरह निरवयव तथा अतिशूक्ष्म द्रव्य पदार्थ है । अतः यह अवश्य मानना होगा कि आत्मा और मन का संयोग प्रादेशिक नहीं है । तब यह नहीं कहा जा सकता है कि निरवयव द्रव्यों में संयोग उत्पन्न ही नहीं होता है ।

महानैयायक उदयनाचार्य ने आत्मतत्त्व विवेक में बौद्ध मतों के खण्डन के लिए बहुत सी बातें कही हैं ।

पृथक्स विषय में उनकी बातों का समर्थन करते हुए टीकाकार रघुनाथ शिरोमणि ने वहाँ कहा है कि किसी दो द्रव्यों के संयोग की उत्पत्ति में जैसे वे दोनों द्रव्य कारण हैं वैसे ही उनका भी अवयव या अंश उनका कारण नहीं है । संयोग के प्रति उसके आधार किसी द्रव्य के अंश विशेष को कारण कहना आवश्यक नहीं है । तब जिम द्रव्य का अवयव होता है उस द्रव्य के अवयव में ही संयोग उत्पन्न होता है । क्योंकि संयोग का स्वभाव है कि सावयव द्रव्य के किसी अंश में ही वह उत्पन्न होता है किन्तु निरवयव द्रव्य का संयोग इस तरह का हो ही नहीं सकता । क्योंकि उस द्रव्य का अवयव या प्रदेश या अंश ही नहीं है । तब अनेक मूर्त द्रव्यों के साथ परमाणु का भी संयोग उत्पन्न होता है वह भी भिन्न भिन्न दिशाओं में ही उत्पन्न होता है । परमाणु के निरवयव होने पर भी पूर्व पश्चिम प्रभृत दिशाविशेष में ही अन्य परमाणु या अन्यान्य मूर्त द्रव्य के साथ उसका भी संयोग उत्पन्न होता है वह संयोग भी अव्याप्यवृत्ति कहा जा सकता है । क्योंकि जैसे ही देशविशेष से अवच्छिन्न पदार्थ अव्याप्यवृत्ति कहलाता है उसी प्रकार दिशाविशेष से अवच्छिन्न पदार्थ भी अव्याप्यवृत्ति है । लेकिन उक्त स्थल में वह दिशाविशेष परमाणु का अपना कल्पित प्रदेश नहीं है—वह पूर्व पश्चिम आदि दिशा है । किसी किसी ने संयोग-विशेष की व्याप्यवृत्ति भी स्वीकार किया है ।

शिष्य—परमाणुओं की निरवयव मानने पर दूसरे परमाणुओं के साथ संयोग होने से किसी द्रव्य की उत्पत्ति होने पर भी उस द्रव्य में प्रथिमा या स्थूलत्व की उत्पत्ति नहीं हो सकती है । परमाणुओं में परस्पर संयोग स्वीकार करने पर भी स्थूल द्रव्य की सृष्टि कैसे उत्पन्न होती है—यह तो आपने नहीं कहा है एव जैसे दो परमाणुओं का संयोग होता है वैसे ही तीन या उनसे अधिक परमाणुओं का भी परस्पर संयोग होना चाहिए । तब, तीन या उससे भा अधिक परमाणुओं के संयोग से भी किसी द्रव्य की उत्पत्ति क्यों नहीं होगी । तीन द्रव्यणुओं के संयोग से जैसे प्रसरेणु की उत्पत्ति होती है वैसे ही दो द्रव्यणुओं के संयोग से भी किसी द्रव्य की उत्पत्ति क्यों नहीं होगी—यह भी तो कहना है ।

गुरु—इन सभी विषयों का उत्तर अवश्य वक्तव्य है । पहले यह कहना आवश्यक है कि आरम्भवादा न्यायवैशेषिक सम्प्रदायों के मत में बहुत परमाणु किसी द्रव्य का उत्पादन कारण नहीं होती है । श्रीमान् वाचस्पति मिश्र ने तात्पर्यटीका और भावती में वैशेषिक सम्प्रदाय के 'परमाणुवाः

प्रक्रिया" का वर्णन करते हुए उनके इस सिद्धान्त में मुक्ति कही है कि यदि किसी घट के सम्पादक सभी परमाणुओं को उस घट का साक्षात् उपादान कारण माना जाए तो मुहरी से उस घट को चूर-चूर कर देने पर एक ही बार में उन परमाणुओं का ही परस्पर विभाग होगा। क्योंकि द्रव्य के उपादान कारण जो अवयव समुदाय हैं उनके विनाश या विभाग के बिना उनमें उत्पन्न द्रव्य का विनाश कभी हो ही नहीं सकता है। किन्तु परमाणु समुदायों के नित्य होने से उसका विनाश कभी सम्भव ही नहीं है, तब उसके विभाग से ही इस स्थल में घट का विनाश कइना होगा। अतः, मुहरी के भाघात से उस घट के उपादान रूप सभी परमाणुओं के विभाग अथवा विदलेष होने से उस घट के किसी अवयव का ही प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है। क्योंकि परमाणु समूह अतीन्द्रिय है। किन्तु मुहरी के भाघात से उस घट के चूर-चूर हो जाने पर भी वहाँ उस घट के छोटे-छोटे अवयवचूर्ण मिट्टी आदि देखे जाते हैं। अतएव यह मानना होगा कि वे परमाणु समूह उस घट का उपादान कारण नहीं हैं। अतः घट के चूर चूर हो जाने पर भी उनी समय सभी परमाणुओं का विभाग नहीं होता है।

दो परमाणुओं में बहुत्व सत्ता के नहीं रहने से उनका (दोनों परमाणु) परस्पर संयोग ही सर्वप्रथम द्रव्य उत्पन्न करते हैं। उसी द्रव्य का नाम द्वयगुण है। उस द्वयगुण का परिमाण भी अणु परिमाण है। क्योंकि मश्वि कणाद ने द्रव्य में महत्परिमाण उत्पन्न करने के लिए (१) उस द्रव्य के उपादान कारण में बहुत्व सत्ता अथवा (२) महत्परिमाण या (३) प्रचय विशेष यानी शिथिलसंयोग विशेष को ही कारण कहा है।^१ किन्तु पहले उत्पन्न द्वयगुण नामक द्रव्य के उपादान कारण दोनों परमाणुओं में न तो बहुत्व सत्ता है, न महत्परिमाण है, न तो तुल्यगुण की तरह उसमें शिथिल संयोग विशेष भी है। अतः कारण के अभाव में द्वयगुण नामक द्रव्य में महत् परिमाण की उत्पत्ति कैसे होगी। किन्तु उसमें भी दोनों परमाणुओं की द्वित्वसत्ता से अणु परिमाण की ही उत्पत्ति होती है। इसलिये यह द्वयगुण भी अणु कहा गया है। किन्तु असरेणु के उपादान कारण तीन द्वयगुणों में बहुत्व सत्ता के रहने से असरेणु में महत् परिमाण या स्थूलत्व

१. 'कारणबहुत्वात् कारणमहत्त्वात् प्रचयविशेषाच्च महत्' : मारीक माध्य में (२२।१११) सङ्कटाचार्य के द्वारा उद्धृत कणादसूत्र। प्रचलित वैशेषिक दर्शन की पुस्तक में—'कारणबहुत्वाच्च' ७।१।१९। इस तरह का सूत्र देना जाता है। सङ्करमिश्र (उपाकार के लेखक) से पहले ही उस कणाद सूत्र बिगड़ हो गया है—यह उनकी व्याख्या से भी ज्ञात होता है।

उत्पन्न होता है। अतः त्रसरेणु का प्रत्यक्ष होता है। कारण के अभाव से द्रव्यणुक में महत्परिमाण की उत्पत्ति नहीं होने से द्रव्यणुक का प्रत्यक्ष नहीं होता है।

इसी तरह से दो द्रव्यणुओं के संयोग से किसी द्रव्य की उत्पत्ति मानने से उसमें स्थूल या महत्परिमाण उत्पन्न नहीं हो सकता है। क्योंकि उन दोनों द्रव्यणुओं में बहुत सख्ता तथा महत् परिणाम प्रभृति पूराकृति दोनों कारणों में से एक भी नहीं है। अतः दो द्रव्यणुओं के संयोग से किसी द्रव्य की उत्पत्तिमानने पर वह भी द्रव्यणुक के बराबर ही होगा, वह द्रव्य स्थूल द्रव्य नहीं हो सकता है। इसलिए दो द्रव्यणुओं के संयोग से किसी द्रव्य की उत्पत्ति मानना व्यर्थ है—इसलिए नहीं माना गया है। किन्तु तीन द्रव्यणुओं के संयोग से त्रसरेणु नामक प्रथम स्थूल द्रव्य की उत्पत्ति मानी जाती है तथा उसी के उपादान कारण के रूप में पहले अणु परिमाणान्तरक द्रव्यणुक नामक द्रव्य की उत्पत्ति मानी जाती है। अन्यथा उपादान कारण के अभाव में त्रसरेणु की उत्पत्ति ही नहीं हो सकती है। एक ही बार में छत्ती परमाणुओं को त्रसरेणु का साक्षात् कारण नहीं कहा जा सकता है।

आरम्भवाद का मूल असत्कार्यवाद है।

पहले ही कहा जा चुका है कि परमाणु प्रभृति उपादान कारण में द्रव्यणुक आदि कार्य द्रव्य पहले किसी भी रूप में नहीं रहता है। उत्पत्ति से पहले कार्य असत् है—इस मत का नाम असत्कार्यवाद है। यही असत् कार्यवाद आरम्भवाद का मूल है। क्योंकि 'सत्कार्य' वाद से आरम्भवाद की उत्पत्ति नहीं हो सकती है। अतः महर्षि कणाद तथा गोवम ने असत्कार्यवाद का ही समर्थन किया है। मीमांसक सम्प्रदाय भी 'असत्कार्यवाद' को स्वीकार करता हुआ आरम्भवादी है। किन्तु न्याय तथा वैशेषिक सम्प्रदाय के मत में यही विशेषता है कि सभी जीवों के सभी कर्मों का अप्यक्ष महेश्वर की स्वेच्छा से समय पर प्रत्यक्ष तथा पुनः सृष्टि होती है। आदि सृष्टि करनेवाला महेश्वर ही पहले जीवों की अदृष्ट समष्टि तथा उन सब नित्य परमाणु रूप प्रकृति में ईक्षण करते हैं। वे ही सभी जीवों के सभी अदृष्टों के अधिष्ठाता हैं। अतः, सृष्टि से पहले अधिष्ठाता के अभाव में अचेतन अदृष्टजन्य परमाणुओं में संयोगजनक क्रिया उत्पन्न नहीं हो सकती है, यह भी नहीं कहा जा सकता। सबसे पहले वायु परमाणु में तथा किसी दूसरे मत में जल परमाणु में त्रिया उत्पन्न होती है।

वैशेषिक मत में 'सृष्टिसंसार त्रिभिः' प्रशस्तनादमाध्य में देखिए।

१. वैशेषिक दर्शन में—'त्रियाणुण्यपदेतायावात् प्राणसत्' १।१।१।

न्यायदर्शन में—'उत्पादव्यवर्तनान्, बुद्धिमिदन्नुपसृत ४।१।-४।४।९ मूल देखिए।

शिष्य—प्रसन्न कार्यवाद कैसे माना जा सकता है ? जो असत् है क्या उसकी उत्पत्ति हो सकती है ? तब आकाशकुसुम आदि का भी कभी उत्पत्ति नहीं होती है । तथा जो पदार्थ पहले अस्तित्व में उत्पत्ति कारण से किसी रूप से नहीं रहता है उसकी उत्पत्ति होने पर जैसे विज से तेज उत्पन्न होता है उसी तरह से बालुका से भी तेज कभी नहीं उत्पन्न होता है । किन्तु जिन कार्य का उत्पन्न जिन कारण से होता है उस कारण के साथ उस कार्य का सम्बन्ध रहना आवश्यक है । अब कार्यमात्र अपने उत्पादन कारण में किसी रूप से विद्यमान रहता है—यह मानना होगा । श्री भगवान् ने भी स्पष्ट कहा है—‘नास्ती विद्यतेभावो नाभावो विद्यते सतः’ (गीता २।१४) अर्थात् अस्तित्व की उत्पत्ति नहीं है तथा सत् का विनाश नहीं है ।

गुरु—‘मौल्युत्पत्ति कौमुदी’ में साध्य मन के अनुसार सत्कार्यवाद का समर्थन करते हुए वाचस्पति मिश्र ने श्री भगवद्गीता के उक्त श्लोकार्थ को उद्धृत अवश्य किया है, किन्तु भगवद्गीता के उक्त स्थल में आत्मा का नित्यत्व प्रतिपादन के अवसर पर सत्कार्यवाद का उल्लेख अनावश्यक तथा असंगत है । इस श्लोक के द्वारा कहा जाता है कि आत्मा में असत् अर्थात् अविद्यमान शक्ति, उष्ण प्रभृति की सत्ता नहीं है तथा सत् स्वभाव आत्मा का भगवत् अर्थात् विनाश कदापि नहीं होता है । टीकाकार भाष्य स्वामी ने भी सीधे रूप से उक्त प्रकार अर्थ को ही व्याख्या की है । ज्ञानाचार्य पार्थसारथि मिश्र ने ‘राज योग टीका’ के तर्कान्त में भगवद्गीता के उक्त श्लोक का उल्लेख करते हुए आत्मा के नित्यत्व का प्रतिपादन करते हुए बीच में कहा है कि इस श्लोक के द्वारा सत्कार्यवाद का कथन सङ्गत नहीं है । भाष्यकार रामानुज ने इस श्लोक के भाष्य में स्पष्ट ही लिखा है—‘अत्र सत्कार्यवादस्यासङ्गतत्वात् तन्त्रोऽयं श्लोकः’ ।

और जो कहा गया है—कि जो असत् है उसकी उत्पत्ति नहीं हो सकती है—इसके उत्तर में कहना यह है कि जो पूर्ण रूप से असत् अर्थात् अशक्त है उसकी उत्पत्ति नहीं हो सकती है—यह सत्य है किन्तु घट आदि कार्य तो एकदम शक्तिशाली हैं । उत्पत्ति के बाद बिल्की सत्ता सिद्ध होती है उसे शक्ति नहीं कहा जा सकता है । यदि कहा जाय कि उत्पत्ति के पहले घट आदि कार्य का अस्तित्व नहीं रहने से घनों के अभाव में अमलरूप घर्म भी नहीं रह सकता है । किन्तु सत्कार्यवादियों के मत में भी यह मानना होगा कि उत्पत्ति के पहले घट के उत्पादन उस मूर्तिका में घटत्व रूप से घट नहीं रहता है । तब वही तो घट की अस्तित्व माननी ही होगी । क्योंकि घटत्व विशिष्ट द्रव्य ही घट शब्द का वाच्य अर्थ होता है, अब, सत्कार्यवादियों के मत में परात्मक घर्मों के

नहीं रहने पर भी उसमें असत्त्वरूप धर्म रहता ही है। काल के भेद से असत्त्व तथा सत्त्व ये दोनों धर्म रह सकते हैं। और जो कहा गया है कि जैसे तिल से तैल का उद्भव होता है वैसे बालुका से भी तैल क्यों नहीं उत्पन्न होता है—इसके उत्तर में कहना है कि तिल तैल का कारण है बालू तैल का कारण हो नहीं है। तिल से तैल को उत्पन्न होता हुआ देखकर ही उसमें तैल की कारणता का निश्चय हुआ है किन्तु बालुका से तैल का उद्भव नहीं देखने से बालुका में तैल की कारणता का निश्चय नहीं हुआ है। और सत्कार्यवादी ने ही पहले यह कैसे निश्चय किया है कि उसी मृत्तिका (मिट्टी) विशेष में ही वह घट वर्तमान रहता है और सूत्र (सूत) आदि में वह नहीं रहता है। उन्होंने भी जो मृत्तिका विशेष से ही घट की उत्पत्ति देखकर ही यह निश्चय किया है। अन्यथा वे भी इसको कभी जान नहीं सकते थे। इसलिये मृत्तिका विशेष ही घट का उपादान कारण होने से उसीमें पहले अविद्यमान घट की उत्पत्ति होती है, सूत्र आदि वट का उपादान कारण नहीं होने से उसमें घट की उत्पत्ति नहीं होती है—ऐसा कहने में बाधा क्या है ?

सत्कार्यवादी साख्य संप्रदाय की अंतिम बात यह है कि उपादान कारण तथा कार्य वस्तुतः अभिन्न हैं। उपादान मृत्तिका के रूप में वह घट पहले से यद्यपि वर्तमान है तथापि उससे कार्य रूप में उसके आविर्भाव के लिये कारण के व्यापार की आवश्यकता होती है। किन्तु ऐसा होने पर भी उस आविर्भाव को ठो असत् ही कहना पड़ेगा। सत्कार्यवादा अपने सिद्धान्त के भङ्ग के डर से वह कहने में असमर्थ होकर उस आविर्भाव को भी सत् कहने में बाध्य होने पर उनके मत में उस आविर्भाव के लिये भी कारण का व्यापार अनाश्यक होता है। क्योंकि पहले उस घट की तरह उस घट का आविर्भाव भी विद्यमान रहने पर कुम्भकार किसके लिये प्रयत्न करेगा। यदि कहा जाय कि उस आविर्भाव के आविर्भाव के लिये कुम्भकार प्रयत्न करता है तो भी तो उस आविर्भाव को असत् ही कहना पड़ेगा। अन्यथा उस आविर्भाव का आविर्भाव, फिर उसका भी आविर्भाव प्रभृति अनन्त आविर्भाव के स्वीकार हैं। सत्कार्यवादियों के मत में अनवस्था दोष अनिवार्य है।

किन्तु उस घट को पहले असत् के रूपमें स्वीकार करने से उसकी उत्पत्ति के लिये कारण का अक्षर आक्षरक तथा कार्यक है एवं उसकी उत्पत्ति की उत्पत्ति फिर उसकी भी उत्पत्ति स्वकार करने में या अनवस्था दोष होता है वह नहीं होगा। किन्तु कि ये सभी उत्पत्ति वस्तुतः उस वस्तु से अभिन्न पदार्थ हैं। किन्तु तो भी घटमात्र गत वस्तुत्व नामक धर्म एवं उत्पत्ति मायगत उत्पत्तित्व नामक धर्म का

परस्पर भेद रहने से अर्थ पुनरुक्त दोष नहीं होता है। क्योंकि एक धर्म को लेकर एक ही पदार्थ की पुनरुक्ति होने से अर्थ पुनरुक्त दोष होता है। अर्थात् जैसे 'घटः कलम' ऐसा प्रयोग करने पर घटत्व और कलमत्व एक ही धर्म होने से अर्थपुनरुक्त दोष होता है। ऐसे 'घट उत्पद्यते' इस प्रकार का प्रयोग करने से अर्थ-पुनरुक्त दोष नहीं होता है। क्योंकि घट की उत्पत्ति वस्तुतः उस घट में अभिन्न पदार्थ होने पर भी उत्पत्तिमात्र उससे अभिन्न नहीं है। अतएव उत्पत्तिमात्र में रहने वाला जो उत्पत्तित्व नामक धर्म है, वह घटत्व से भिन्न होने से पूर्वाक्त वाक्य में अर्थपुनरुक्त दोष हो नहीं सकता है। इस तरह के और अनेक सूक्ष्म विचार करके न्याय वैशेषिक संप्रदाय ने असत् कार्यवाद का ही समर्थन किया है। सत्कार्यवाद की तरह उक्त असत् कार्यवाद भी अति प्राचीन मत है।^१ श्री मन्ना-गवत के दशम स्कन्ध में वेदस्तुति के बीच (८७।२५) उक्त असत्कार्यवाद का प्रकाश किया गया है।

शिष्य—तैत्तिरीय उपनिषद् की द्वितीय बल्ली के प्रथम भाग में—'तस्माद्वा घटस्मादात्मन आकाशः सभूत' इत्यादि भूतिवाक्य एवं तृतीय बल्ली के प्रथम भाग में—'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' इत्यादि भूतिवाक्य के द्वारा शात होता है कि यही परब्रह्म जगत् का निमित्तकारण होता हुआ भी उपादानकारण है। 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' इस भूतिवाक्य के 'यतः' पद घटक पञ्चमी विभक्ति में 'यत्' शब्द ब्राह्म परब्रह्म सभी भूतों का उपादानकारण है।—यह स्पष्ट हो शात होता है। क्योंकि पाणिनि ने सूत्र कहा है।—'अनिकर्तुः प्रकृतिः' १।१।३०। इन सूत्र के प्रकृति पद का अर्थ उपादानकारण है। शरीरक माध्य में (१।४।२३) शुद्धरात्र्याय ने भी यही कहा है। ऐसी स्थिति में पार्थिव, जलीय, तेजस तथा वायवीय—चार प्रकार के इन परमाणुओं का समूह सत्त्वात्त य धन्य भूत पदार्थों का गुरु कारण है; एवं पञ्चम भूत आकाश की उत्पत्ति नहीं होती है, यह नित्य है—यह कैसे माना जा सकता है? 'आकाश संभूतः' इस तरह के श्रद्धार्थक भूतिवाक्य के रहने पर भी आकाश की उत्पत्ति नहीं होती है—यह मत कैसे माना जा सकता है?

गुरु—सभी जगहों में पाणिनि के सूत्र के अनुसार उपनिषदों के तात्पर्य की व्याख्या नहीं की जाती है। उक्त तैत्तिरीय उपनिषद् के द्वितीय बल्ली में—'अन्नाद्दे प्रभः जायन्ते' एवं बाद में—'अन्नाद् भूतानि जायन्ते' इस तरह की भर्त्सना भी है। पाणिनि के उक्त सूत्र में प्रकृति शब्द का अर्थ केवल उपादान

१. इन विषय में विस्तृत विचार के लिए मेरे संवादक बमला न्यायदर्शन के चतुर्पंचाङ्ग ने २३१।४३ पृष्ठों की देखिए।

कारण नहीं है किन्तु कारणमात्र उसका अर्थ है—यह भी बहुसंमत मत है । क्योंकि उत्पत्ति श्रिया के कर्त्तृकारक का निमित्तकारण बोधक शब्द से भी पञ्चमी रिमन्ति का बहुत प्रयोग है । 'आकाशः सम्भूतः' इस भूतिवाक्य से आकाश की उत्पत्ति अवश्य ज्ञात होती है किन्तु न्याय वैशेषिक सम्प्रदाय के मत में उत्पत्ति वाक्य के 'सम्भूतः' शब्द से अभिव्यक्ति रूप गौण उत्पत्ति ही समझनी चाहिये । पञ्चमी से आकाश उत्पन्न नहीं हुआ है किन्तु अभिव्यक्त हुआ है—यही तात्पर्य है । क्योंकि आकाश विभु अर्थात् सर्वत्रापी है । अतएव उसकी उत्पत्ति अस्मंभर है । किन्तु अनुमान प्रमाण की तरह शब्द प्रमाण से भी आकाश की निरपेक्षा सिद्ध होती है । आकाश के नित्यत्वपाद के समर्थन के लिये वेदान्त-दर्शन के द्वितीय अध्याय के तृतीय पाद में वात्स्यायन ने भी पूर्णतः तात्पर्य में कहा है—'गौण्यसंभवात् ॥ शब्दाच्च' ॥३१४॥

मगवान् शङ्कराचार्य ने पूर्व पक्ष रूप में उक्त मत की व्याख्या करते हुए पथशेखर सूत्र के भाष्य में कहा है कि 'आकाश में पृथिवी आदि द्रव्यों का

१ मिथ्यान्त कीमुदीकार मट्टो त्रि दीक्षित ने भी उस सूत्र की व्याख्या की है—'जायमानस्य हेतुरपादान स्यात्' । ब्रह्मणः प्रजाः प्रजायन्ते ।' तत्त्वबोधिनी व्याख्याकार ज्ञानेन्द्र सरस्वती ने यही लिखा है—'इह प्रकृतिग्रहण हेतुमात्र परमितिद्वितीकृत्तमम् । पुनः त्रयोदशो जायते इत्युदाहरणात्' । इनी मग के अनुसार 'सम्पत्तिप्रकाशिका' ग्रन्थ के कारण प्रकरण में अपादान की व्याख्या के अवसर में जगदीश्वरकालङ्कार ने भी—'सर्मादुत्पत्तये मुख्यम्' एवं 'दण्डाज्जायते घटाः' इस तरह के प्रयोग का उल्लेख किया है । 'भ्युत्पत्तिवाद' के पञ्चमी-प्रकरण में गदाधर मट्टाचार्य ने भी पाणिनि के उत्सृज्य में प्रकृति शब्द का अर्थ कारण मात्र है—यह स्पष्ट कहा है । उन्होंने इसके समर्थन के लिये मट्टिकाव्य के प्रथम सर्ग से—'प्राक्केकपीनो मरुत्तमोदेभूत्' तथा 'वायो-जतिः' 'दण्डाद् घटो जायते' इत्यादि प्रयोगों को प्रदर्शित किया है । वस्तुतः 'मनुमहिता' के—'आदिवाज्जायतेषु प्लिष्टुं प्लेज्ज नन प्रजा । ३।७६। एवं 'मागवन' के—'ननः सप्तदशे जातः सत्यवत्या पराशरात्' ३।३।२१ एवं मग बदगीना के—'मत्तातु मजायने काम कामात् बोधोऽभिजायाने । २।६२। इस तरह के बहुत प्रामायिक प्रयोगों का प्रदर्शन किया जा सकता है । मगान्तर में इन सब स्थलों में हेतु के अर्थ में पञ्चमी का प्रयोग हुआ है ।

२. पुष्टिधादिवर्धमानाच्च विभुवादिन्यथादाकाशस्य अत्रत्वनिदिष्टिः । तस्मादप्या लोके आकाशः कृत्वा आकाशो जानन्त्येवजातीयको गौण प्रयोगो भवेति यथा च घटाज्जातः कर्ताकाशो मट्टाकान् इत्येकस्यापि आकाशस्य इत्येव

वैद्यमय विमुक्त्य आदि रहने के कारण आकाश का अवनय या अनुपपत्ति मिट्ठ होती है। अतएव जैसे भूगर्भ में पड़े से ही आकाश रहने पर भी उसकी अमिर्त्यत्त या प्रकाश नहीं होता है—किन्तु मिट्टी को छुनने से उसी नियमान आकाश का ही प्रकाश होता है। उसी तरह सृष्टि के प्रारम्भ में परमेश्वर के हाथ निरन्तर नियमान आकाश का प्रकाश होता है। अतः जैसे मिट्टी के छुनने वाले से कहा जाता है—“आकाश कुरु” यानी आकाश बनाओ—इस तरह का गीण प्रयोग होता है एव मिट्टी छुनने के बाद—“आकाशो जातः” यानी ‘आकाश बन गया है’ ऐसा गीण प्रयोग होता है उसी तरह से—‘आकाश सम्भूत’—ऐसा गीण प्रयोग हुआ है—यहां समझना पड़ेगा।

आगे—‘शब्दाच्च’ इस ब्रह्मसूत्र के माध्य में शङ्कराचार्य बृहदारण्यक उक्ति-पद के—‘आयुधान्निर्विज्वेनदम्भम्’ (२।३।३) इस अतिवाक्य एव ‘आकाशवत् सर्वान्ध्रं नित्यं’ एव तैत्तिरीय उपनिषद् के—‘आकाशशरीरं ब्रह्म’ ‘आकाश आत्मा’—इस समा अतिवाक्यों की उद्धृत करते हुये समझाया है कि पूर्वपक्षियों के मत में भी आकाश की निरन्तर अस्तित्व मिट्ट है, अतः—‘आकाशः सम्भूत’ इस अतिवाक्य में ‘सम्भूत’ शब्द आकाश के लिए गौणार्थक है। एक ही ‘सम्भूत’ शब्द एक ही जगह में गौणार्थक तथा दूसरी जगह में मुख्यार्थक हो सकता है। बादरायण ने आगे आकर दृष्टान्त के हाथ समर्थन करते हुए तृतीय सूत्र कहा है—‘एषान्वैकन्यं ब्रह्म शब्दवत्’ २।३।५। माध्वकार शङ्कराचार्य ने बादरायण के तत्पर्य को व्यक्त करने हुए कहा कि उक्त तैत्तिरीय उपनिषद् के—‘तस्मात् ब्रह्म विविधासत्त्वं, दशोत्तरं’ (३।२) इस वाक्य में जैसे ब्रह्मन् शब्द का प्रयोग पहले मुख्य अर्थ में तथा बाद में गौण अर्थ में हुआ है, वैसे ही—‘आकाशः सम्भूत’ इस अतिवाक्य में भी ‘सम्भूत’ शब्द का गौण तथा मुख्य अर्थ में प्रयोग हो सकता है।

परब्रह्म की तरह आकाश की भी निरन्तर पदार्थ होने पर परब्रह्म के अद्वितीय कहने वाली अस्तित्व तथा एक विज्ञान से सर्वविज्ञान की अस्तित्व कैसे उपपन्न होगी? इसके उत्तर में न्यायवैशेषिक सम्प्रदाय की बात भी वही बाद में शङ्कराचार्य ने कहा है। किन्तु संसार के निर्माता ईश्वर पदार्थ का केवल निमित्त कारण है (उत्पत्तिजनक कारण नहीं है)। इस मत के समर्थन के लिए शङ्कराचार्य ने पहले जो स्रष्टियाँ कही हैं वे भी अस्वरूप देखने योग्य हैं। उन

जाने-पर। वेदेष्वनन्ता गौणो भवति । वेदेष्वपि ‘आरण्यानातामोऽनात्मैरन्तर्नि’ । अनुपपत्तिवृत्तिरपि गौणी द्रष्टव्या । शरीरक माध्य (२।३।३)

१ वेदेष्वनन्तं वा—‘द्रष्टृनिष्ठं प्रतिज्ञादृष्टान्तानुसंगोपात् २।४।२३। इस सूत्र के माध्य में शङ्कराचार्य ने पूर्वपक्ष का समर्थन करने हुए कहा है—

सभी युक्तियों का ज्ञान हो घ ने से न्यायवैशेषिक सम्प्रदाय के प्राचीन परम्परा-गत अनेक युक्तियाँ भी समझी जायेंगी । 'भामती' टीकाकार वाचस्पतिमिश्र प्रकृति उन सब प्राचीन युक्तियों की व्याख्या कर गये हैं । अवश्य बाद में शङ्कराचार्य ने उपनिषदों के अनुसार वेदान्त सूत्रों की व्याख्या करते हुए विचारपूर्वक भ्रंशति ज्ञानरूप में इसी का समर्थन किया है कि आकाश भी अनित्य है तथा पर-मेश्वर ही आकाश आदि अगत् प्रपञ्चों का निमित्तकारण होते हुए भी उग-दानकारण है । अन्याया छान्ोग्य उपनिषद् का एक ब्रह्म के ज्ञान से सभी विषयों के ज्ञान का उपदेश तथा इसके लिये अनेक दृष्टान्त भी कहे गये हैं वे उपपन्न नहीं हो सकते हैं । क्योंकि उपादानकारण तथा उसके कार्य में वास्तव-विक भेद नहीं रहने से उपादान कारण शून्य होने से ही उनके सभी कार्यों का ज्ञान होता है । अतः परमेश्वर का अगदुपादान-व भ्रुति-सद होने से वही प्रकृत सिद्धान्त है ।

किन्तु उक्त मत में भी आकाश को नित्य कहने वाले पूर्वोक्त धृतिवाक्यों के यथाभूत अर्थ भी रहता नहीं हुआ है । परन्तु न्यायवैशेषिक सम्प्रदाय के मत में परमेश्वर की सत्ता के प्रति उपादानकारणता युक्तिमज्जत नहीं होने से वह व्याख्या नहीं हो सकता है । इन लोगों के मत में यह नहीं कहा जा सकता है कि जैसे मिट्टी घट का उपादानकारण है, सूत्रों का सन्तुष्ट वस्त्र का उपादान-कारण है, उसी प्रकार परमेश्वर सत्ता का उपादानकारण है । क्योंकि उपादान-कारण नूतद्रव्य पदार्थगत रूपादि विशेष गुण से ही उनके कार्यभूत द्रव्य में सद्गुणसम्प्रादीय रूपादि विशेषगुण उत्पन्न होता है । जैसे लाल सूती से बना हुआ वस्त्र लाल ही होता है, नाश्वण का नहीं होता है । किन्तु चेतन परमेश्वर से उनका कार्य ब्रह्म अगत् विजातीय या भयन्न-

'तत्र निमित्तकारणमेव तावत् केवलस्यादिति प्रतिपाति कस्मात् ? ईनापश्च कर्तृत्वप्रवणात् ईनापूर्वक-कर्तृत्व निमित्त कारणध्वेव कुलात्प्राप्ति-दुष्टम् । ईश्वरत्वप्रमिद्वेष । ईश्वराणां हि राक्षसवस्त्रादीनां निमित्त-कारणत्वमेव केवल प्रतीयते । तद्वत् परमेश्वरस्यापि निमित्तकारणत्वमेव युक्तम् प्रतिपत्तम् । वाय्वरूपेण जगत् सावयवमभेदेन मण्डुज्ज्व दृश्यते । कारण-नापि तस्य तादृशत्वं भविष्यम् । वाय्वकारणया साहचर्यदशनात्' । इत्यादि । के भामती टीका में वाचस्पति मिश्र ने इस मत की व्याख्या के लिये एक अनोका लिखा है—

'ईनापूर्वक-कर्तृत्वम्, प्रनुवमसम्पत्ता ।

निमित्तकारणध्वेव नोपादानेषु बहिर्बित् ॥

विमर्श होने से उनकी जगत् का उत्पादन कारण नहीं कहा जा सकता है। परन्तु परमेश्वर ईश्वरपूर्वक संसार के सृष्टिकर्ता हैं और वे ही बाद में मंशारकर्ता भी हैं। भूति ने कहा है—‘स ऐश्वर्य’। सत्सोऽनूप्यत। सत्-पस्तपत्वा इदं सर्वमसृजत।’ ‘यस्य ज्ञानमयतनः’। ज्ञान ही उनकी वस्तु है। वे ज्ञानपूर्वक अर्थात् पूर्व कल्प में सृष्ट जगत् की पर्यालोचनापूर्वक उसी के अनुसार पुनः जगत् की सृष्टि करते हैं। किन्तु जो इस तरह से सृष्टिकर्ता हैं उनका निमित्तकारणत्व ही मुक्तिसङ्गत है, जैसे यह लोकसिद्ध है कि विचार पूर्वक गृह आदि का कला तथा सहसां व्यक्ति उस गृह का निमित्त कारण होता है।

परन्तु जो उत्पादन कारण के अप्यक्ष या अधिष्ठाता हैं—वे निमित्तकारण ही हैं। श्री भगवान् कहते हैं—

‘मयाऽप्यक्षेण प्रकृतिः स्रूयते सचराचरम् ।

हेतुनाऽनेन कीन्तेय ! जगद्विपरिवर्तते ॥’

उक्त श्लोक से शत होता है कि परमेश्वर प्रकृति का अप्यक्ष या अधिष्ठाता होने से वे असाधारण निमित्तकारण हैं। यह भी शत होता है कि परार्द्ध में निमित्तकारण बोधक ‘हेतु’ शब्द से उनका यह निमित्तकारणत्व ही व्यक्त किया गया है। अन्यथा यहाँ उस ‘हेतु’ शब्द के प्रयोग करने का प्रयोजन क्या है? प्रकृति शब्द का प्रयोग अनेक अर्थों में अवश्य होता है। किन्तु नपुंसक लिंग ‘प्रधान’ शब्द तथा ‘प्रकृति’ शब्द का अर्थ उत्पादन कारण होता है—नह प्रसिद्ध है। ‘प्रधान प्रकृतिः त्रिविधाम्’। (अमरकोश) पूर्वोद्धृत भगवद्गीता के उस श्लोक के प्रकृति शब्द का अर्थ उत्पादन कारण है। परमेश्वर उसके अप्यक्ष या अधिष्ठाता हैं। उन के अधिष्ठान के बिना अचेतन उत्पादन कार्य का जनक नहीं हो सकता है। न्याय वैशेषिक सम्प्रदाय के मत में यह मूल उत्पादन कारण चारों प्रकार के परमाणु हैं और वे परमेश्वर उन उत्पादन

१. भाष्यकार गङ्गुलाचार्य ने अपने मत के अनुसार उस श्लोक के ‘प्रकृति’ शब्द की व्याख्या की है—‘मम माया त्रिगुणात्मिका अविद्यालक्षणा प्रकृतिः।’ किन्तु न्याय वैशेषिक सम्प्रदाय अपने मत के अनुसार उस श्लोक में उत्पादन-कारण बोधक ‘प्रकृति’ शब्द से परमाणुओं की दो ग्रहण करते हैं। न्याय कृमु-माह्वजि के पञ्चम स्तवक की तृतीय कारिका की व्याख्या में श्वेताश्वतथ उरनिषद् के विश्वत्रयचक्रुत्त’ इत्यादि मन्त्र की तात्पर्य व्याख्या करते हुये, उरनि-नाचार्य ने कहा है—‘पश्येन परमाणुस्य प्राणानाधिष्ठे मयम्’। बाद में चतुर्थका-रिका की व्याख्या में उन्होंने भगवद्गीता के ‘मयाऽप्यक्षेण प्रकृतिः इत्यादि

कारणों के अविद्याता ससार के असाधारण निमित्त कारण हैं। इसलिए वे (परमेश्वर) शास्त्रों में ससार के सनातन बीज के रूप से भी कहे गये हैं। 'भाषा परिच्छेद' के मङ्गलाचरण श्लोक में नैयायिक विश्वनाथ ने भी कहा है—
'तस्मै नमः कृष्णाय ससार मदीकदृश्य बीजाय'।

वस्तुतः परमेश्वर ससार का उपादान कारण न होने पर भी उपादान कारण के सदृश है। उपादान कारण जैसे अपने कार्य का आश्रय है वैसे परमेश्वर अपने कार्य रूप सभी ससारों का आश्रय है। उपादानकारण में जैसे उसके कार्य प्रोत या अनुस्यूत रहते हैं उसी तरह से परमेश्वर में सकल संसार अनुस्यूत रहता है। अतएव ईश्वर का सर्वाश्रयत्व आदि को सुस्पष्ट करने के लिए शास्त्रों में अनेक स्थलों में नाना भाषों से वे उपादान कारण की तरह कहे गये हैं। अनेक प्रकारों के उपादा तथा रूपक अलङ्कारों के द्वारा ईश्वर का सर्वाश्रयत्वादि व्यक्त करता हुआ वेदी (ईश्वर ही) सर्वभेद कारण है—यही व्यक्त किया गया है। श्री मध्वान् ने भी कहा है—

'मत्तः परतर नान्यत् किञ्चिदस्ति यत्र ॥

मयि सर्वांमद प्रोत सूत्रे मणिगणा इव ॥' गीता, ७।७।

उपनिषद् में यह अन्वय उपदेश किया गया है कि एक ब्रह्म के ज्ञान से सभी विहात हो जाते हैं। किन्तु उससे ईश्वर में संसार की उपादान कारणता

शङ्कोकाद भी उद्धृत किया है। यही 'प्रकाशटीका'कार वर्धमान उपाध्याय ने व्याख्या की है 'प्रवृत्ति परमाणुः' ॥

१ भाष्यकार गङ्गुलाचार्य ने व्याख्या की है—'मत्तः परमेश्वरान् परतर-मन्यन् कारणान्तर किञ्चिन्नास्ति न विद्यते, अहमेवव्रतशरणाभित्यर्ष'। किन्तु परतरशब्द में स्पष्ट अर्थ ही ज्ञात होता है। टीकाकार श्रीधरस्वामी ने भी यही व्याख्या की है—मत्त सकाशात् परतर श्रेष्ठम् जगत् गृष्टिसंहारयोः स्वतन्त्र कारण किञ्चिदस्तिनास्ति'। किन्तु उक्त श्लोक के अन्त में कहा गया 'मूत्र मणिगणा इव' यह दृष्टान्तवाक्य कौन समझत तथा साधक होगा—यह विचार करना आवश्यक है। इस दृष्टान्त से सरलतया यही ज्ञात होता है कि मूत्र में पवित्र मणिसमूह जैसा उस आद्यपद्म मूत्र से वस्तुतः भिन्न पदार्थ है उसी तरह से मयार के आश्रय केवल परमेश्वर से उसका आश्रित जगत् वस्तुतः भिन्न है। भाष्यकार गङ्गुलाचार्य ने इस श्लोक में अनुक्त दृष्टान्त का उल्लेख करके व्याख्या की है—'दीर्घनन्तुपुत्रवन् मूत्रे च मणिगणादिव'। किन्तु उक्त श्लोक में—दीर्घनन्तुपुत्रवन्' ऐसा अनुपमेय ही क्यों नहीं कहा गया है—यह भी विचारणीय है।

सिद्ध नहीं होती हैं। क्योंकि 'योगिनस्ते प्राप्नुयन्ति मगवन्मगधोगमम्'। योगी लोग ही योगन सन्निकर्ष से उनका अथात् मगवान् महेश्वर का अनीकिक मानसदत्तन करते हैं। वेही महेश्वर सभी वस्तुओं के कर्ता सभी वस्तुओं के आश्रय तथा सर्वान्तर्धामी हैं। जिस समय मुमुक्षु योगी सर्वकर्तृत्व, सर्वाश्रयत्व तथा सर्वान्तर्धामित्व रूप में उन महेश्वर का प्रत्यक्ष करते हैं उस समय में समार के सभी पदार्थ ही उन योगी के अनीकिक प्रत्यक्ष का विषय होने से उनके सभी शक्त हो जाते हैं। उस समय में उन योगी को अश्रुत विषयश्रुत हो जाता है। अमृत-मन हो जाता है तथा अविज्ञात विषयों का साक्षात्कार हो जाता है। चरम ब्रह्म साक्षात्कार के एक स्वरूप मुमुक्षु योगियों के अपनी आत्मा के साक्षात्कार होने पर भी उस समय में उनके पूर्वजन्म सभी भवगमनन आदि सकल हो जाते हैं। उस समय में उनकी और कुछ शक्तिय नहीं रहता है। सारांश यह हुआ कि परमेश्वर के समार का केवल निमित्त कारण होने पर भी उनके ज्ञान से सभी वस्तुओं ने ज्ञान की उपपत्ति हो सकती है। मध्वाचार्य प्रभृति ने भी अपने मत के अनुसार इसका उपपादन किया है।

अथर्व छान्दोग्य उपनिषद् के छठवें अध्याय में एक विज्ञान में सर्वविज्ञान का दृष्टान्त प्रदर्शन के लिये आगे कहा गया है—'यथा मौम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वमृन्मयं विज्ञातं शब्दं वाचारम्भणम् विकारोनामधेयम् मृत्पिण्डेयं सत्यम्'—इत्यादि। शारीरक भाष्य में (१।४।९३) शङ्कराचार्य ने बाद में इन भुक्ति को उद्धृत करने हुए कहा है—'इत्युपादानं गोचर एवाग्न्यायते'। इनके मत में दृष्टान्त बोधक इन सभी भुक्तिवाक्यों का तात्पर्य यह है कि उपादान के ज्ञान होने से सभी विषयों का ज्ञान हो जाता है। जैसे एक मिट्टी के पिण्ड रूप उपादान कारण के ज्ञान से उसके कार्य सभी मृन्मय (मिट्टी के बने हुए) द्रव्यों का ज्ञान होता है। क्योंकि उपादानकारण से उसका कार्य वस्तुतः भिन्न नहीं है। अतएव उपादानकारण ही मय है परन्तु उसमें कल्पित कार्य विध्या है। इसीलिए बाद में कहा गया है—'मृत्पिण्डेयैव सत्यम्'।

लेकिन प्राचीन काल से छान्दोग्य उपनिषद् के इन सभी भुक्ति वाक्यों की तात्पर्य प्राग्या अनेक तरह से की गयी है। परवर्ती समय में भी आचार्य शङ्कर कृत तात्पर्यप्राग्या का बहुत प्रतिपाद हुआ है। वस्तुतः शङ्कराचार्य की व्याख्या में भी बहुत वक्तव्य है। एवमी बात तो यह है कि इन सभी भुक्तिवाक्यों में एक मृत्पिण्ड प्रभृति उपादानकारण रूप में ही गृहत हुआ है—यह सरल रूप से नहीं समझा जा सकता है। क्योंकि कोई एक मृत्पिण्ड सभी मृन्मय द्रव्यों का उपादानकारण नहीं होता है। किन्तु छान्दोग्य उपनिषद् में वही बाद में कहा

गया है—‘यथा सौम्यैकेन नखनिकृन्तनेन सर्वं कार्णायसं विशतं स्थादाचारमभगम्’ इत्यादि, यानी एक ही नख को काटने वाला अन्न शत होने पर सभी ‘कार्णायस’ (कृष्ण लोह से निर्मित द्रव्य) शत होते हैं । किन्तु कोई एक नखच्छेदक अन्न सभी कृष्णलोह निर्मित द्रव्यों का उपादान कारण नहीं होता है । उक्त स्थल में ‘सर्वं’ शब्द का अर्थ सङ्कोच करके किसी एक मृत्पिण्ड को उससे निर्मित सभी मृन्मय द्रव्यों के उपादानकारण रूप में जानने से भी कैसे सम्भव होगा यह भी विचारणीय है । जो मिट्टी का पिण्ड घट का उपादानकारण होता है वही बाद में दूसरे मृन्मय द्रव्यों का उपादानकारण होता है—यह सर्वत्र संभव ही नहीं होता है ।

किन्तु शङ्कराचार्य के मत में मृत्तिका भी तो पारमार्थिक सत्य नहीं है । अब, यह भी विचारणीय है कि—‘मृत्तिका इत्येव सत्यम्’ यह कैसे सङ्गत होगा और इस वाक्य में मृत्तिका शब्द के बाद ‘इति’ शब्द का प्रयोग क्यों हुआ है । और यह भी विचारणीय है कि मृत्तिका को व्यवहारिक सत्य मानने पर पारमार्थिक सत्य परब्रह्म का दृष्टान्त यह कैसे होगा । अवश्य कोई भी दृष्टान्त सभी अंशों में समान नहीं होता है—यह बात सत्य है । और यह सभी मतों के अनुसार मान्य है कि छान्दोग्य उपनिषद् में कहे गये दृष्टान्त सभी अंशों में समान नहीं हो सकते हैं । किन्तु घट आदि मृन्मय द्रव्यों का उपादान कारण मृत्तिका यदि व्यवहारिक सत्य ही है तो घट आदि द्रव्य को एकान्ततः असत्य या अमत् नहीं कहा जायगा । किन्तु घटादि-द्रव्य क्लृप्त मिथ्या है, उपादानकारण मृत्तिका से यथार्थ में उसका कोई भेद नहीं है—यह सर्वसम्मत न होने से इसको दृष्टान्त नहीं कहा जा सकता है । असत्कार्यवादी न्यायवैदेषिक संप्रदाय ने उपादान कारण तथा उसके कार्य में वास्तविक भेद का ही समर्थन किया है । सत्त्ववादी मध्वाचार्य भी ब्रह्म के कर्ता परमेश्वर से जीव तथा ब्रह्म में ऐकान्तिक भेदवाद के ही प्रधान समर्थक हैं ।

जो भी हो, प्रकृत विषय में संक्षेपतः एक प्रकार से यही धक्कप है कि उक्त भूतिवाक्य में क्रियार्थक ‘सत्य’ शब्द से स्थायित्व मात्र ही विवक्षित है । यह भी हम समझ सकते हैं, और उससे पहले ‘वाचाारम्भण’ शब्द से अस्थायित्व विवक्षित है । ‘वाचा’ शब्द का अर्थ वाक्य तथा ‘आरम्भण’ शब्द का अर्थ उत्पत्ति या सृष्टि है । ‘वाचया संज्ञाशब्दयुक्तवाक्येन आरम्भणं सृष्टिरस्य, ऐसी व्याख्या से शत होता है कि ‘वाचाारम्भण’ शब्द का अर्थ सृष्टि वस्तु है । क्योंकि सृष्टि वस्तु मात्र ही उसके संज्ञाविशेषयुक्त वाक्य के सहारे सृष्ट होती है । जैसे मिट्टी से घट आदि किसी द्रव्य के निर्माण से पहले निर्माता में घट

बनाऊंगा' अथवा (दक्कन) 'शराव' 'बनाऊंगा' इस तरह से किसी सहा विशेष से युक्त वाक्य का अवलम्बन करता है। अन्यथा विविध नामों के विविध प्रकारों के द्रव्य की सृष्टि नहीं हो सकती है। परमेश्वर की सृष्टि भी उसी तरह की है— यह भृतिसिद्ध है^१। सभी सृष्ट भाव पदार्थ विनश्वर तथा अस्थायी हैं, अतः ज्ञात होता है कि उपनिषद् में अस्थायित्व के तात्पर्य में ही 'वाचारम्भण' शब्द का प्रयोग किया गया है।

इसीसे पूर्वाक्त भूतिनाशकों का यह तात्पर्य भी ज्ञात होता है कि घट आदि द्रव्य तथा मृत्तिका (मिट्टी) में कार्यकारणभाव को जानने वाले व्यक्ति किसी मृत्तिण्ड को देखकर उसी समय उससे होने वाले सभी मृन्मय द्रव्यों को जान लेते हैं। कैसे यह ज्ञात होता है? इसलिये बाट में कहा गया है—

वाचारम्भण विकारो नामधेयम्^२ इत्यादि। अर्थात् वे उस समय में समझ सकते हैं कि इस मिट्टी से विविध मृन्मय द्रव्यों का निर्माण होता है किन्तु वे सभी विकारभूत द्रव्य तथा उन द्रव्यों का पृथक् पृथक् नाम वाचारम्भण यानी अस्थायी है।

किन्तु—'मृत्तिकेत्येष सत्यम्' उन सभी मृन्मय द्रव्यों का मूल मिट्टी ही स्थायी है। मृत्तिका शब्द के बाद प्रकारार्थक 'इति' शब्द के द्वारा व्यक्त हुआ है कि मृत्तिकात्व प्रकार से यानी मृत्तिकात्व रूप से ही मृत्तिका स्थायी है किन्तु घटारव आदि रूप से वह स्थायी नहीं है।

इस तरह से योगी जब संसार के कर्ता के रूप में उस ईश्वर का प्रत्यक्ष करते हैं जब वे समझते हैं कि परमेश्वर के द्वारा निर्मित समग्र संसार कुछ भी स्थायी नहीं है किन्तु परमेश्वर ही केवल चिरस्थायी सत्य है। उक्त रूप से एक परमेश्वर के ज्ञान से ही तब उनको संसार का तत्त्व-साक्षात्कार हो जाता है। अतः उस समय में उन लोगों को अभूत विषयभूत हो जाता है। अमृत मत्त हो जाता है तथा अविज्ञात विज्ञात (साक्षात्कृत) हो जाता है। और अन्तिम ब्रह्म ज्ञान के फल में उनका अपना आत्मसाक्षात्कार हो जाने से वे उस समय में इतदृश्य हो जाते हैं। तब उन्हें और कुछ भी ज्ञातन्य नहीं रह जाता है।

१. भगवान् सद्गुराचार्य ने भी कहा है— तथा प्रजापतेरविद्ययाः सृष्टे पूर्व वैदिक। शब्दाः मनसि प्रादुर्बभूवुः, पश्चात्तदनुगतानर्णान् ससर्प्येति गम्यते, तथा च धृति — 'स भूरिति व्याहरत्, स भूमिमसृजत्' (तैः वाः २।२।४।२) इत्येव सादिका भू चेति शब्देभ्य एव मनसि प्रादुर्बभूवुः मूरादिलोकान् सृष्टान् रसावति'।—पारोक्ष भाष्य (१।१।२८)।

किन्तु उक्त मत में परमेश्वर में जीव तथा जगत् के भेद का दर्शन होने पर भी परमेश्वर के अनुग्रह की प्राप्ति के लिए पहले उनको सर्वस्वरूप के रूप में ध्यान करना होगा । सर्वत्र ब्रह्म की भावना तथा भेद में अभेद का ध्यान, साधकों का अवश्य कर्तव्य उपासनाविशेष है । इसीलिए शास्त्रों में विविध स्थलों में तथा परमेश्वर की अनेक स्तुतियों में उन (ईश्वर) के सर्वस्वरूपत्व का वर्णन हुआ है । हम तन्त्र में 'जगदात्री करुण' में जगदात्रा स्तव के पहले पाठ करते हैं—

‘परमाणुस्वरूपे च दृश्यश्रुत्यादिरूपिणि ।
स्थूलातिस्थूलरूपे च जगदात्रि । नमोऽस्तु ते ॥’



आठवाँ अध्याय

(कणाद तथा गौतम के सिद्धांत उनके स्वकल्पित नहीं हैं ।)

शिष्य—आर्य महर्षि कणाद तथा गौतम के मतों को भुतिविरुद्ध नहीं कहेंगे यह मैंने समझा है । किन्तु शास्त्रों में यही तो कहा गया है कि अज्ज्ञात गौतम प्रणीत न्यायदर्शन में तथा कणाद प्रणीत देशीयिक दर्शन में कोई कोई अर्थ भुतिविरुद्ध है । अतः वह अर्थ परित्याग्य है ।

गुरु—ऐसा किस शास्त्र में कहा गया है ? शास्त्र में यदि यह कहा गया होता तो मगवान् शकराचार्य प्रभृति पूर्वाचार्यों ने उसे क्यों नहीं कहा है ? क्या वे लोग उन शास्त्र-वचन को नहीं जानते थे ? और यदि अर्वाचीन विद्वान्-विशान भिक्षु के द्वारा उद्धृत पराचरोपपुराण के वचन को तुम शास्त्र कहकर स्वीकार करते हो तो उनके ही द्वारा उद्धृत पञ्चपुराण के वचन का क्या अस्वकार है ? सांख्य प्रवचन भाष्य के आरम्भ में विशान भिक्षु—‘मायावादमसच्छास्त्र प्रच्छन्नं बौद्धमेवम्’ इत्यादि वचनों को उद्धृत किया है । उन सब वचनों के द्वारा शररानार्य के द्वारा व्याख्यात ‘मायावाद’ को अवैदिक तथा प्रच्छन्न बौद्धमत कहा गया है । किमी-किसी वैष्णव आचार्य ने भी उन सब वचनों को उद्धृत किया है, परन्तु ‘अद्वैत ब्रह्मसिद्धि’ ग्रन्थ में काश्मीरक तदानन्द यति—‘सांख्यकृद्भिर्धोदाहृतम्’ यह कह कर सांख्य भाष्यकार विशानभिक्षु के द्वारा उद्धृत ‘अज्ञातप्रणीतेषु’ इत्यादि दोनों श्लोकों का उद्धरण देकर अपने मतका समर्थन करने पर भी उनके ही उद्धृत—‘मायावादसमच्छास्त्र’ प्रच्छन्न बौद्ध मत च’ इत्यादि वचन का विचार या उल्लेख क्यों नहीं किया है ?

यदि यह कहते हो कि विशानभिक्षु के द्वारा उद्धृत अद्वैतवाद के निन्दा-शोधक वे सब वचन असंगत या विरुद्धार्थ होने से वे प्रमाण नहीं हो सकते; परन्तु सही समय में इन सभी श्लोकों को बनाकर पञ्चपुराण में जोड़ दिया गया है, तो मैं भी इससे सहमत हूँ । किन्तु तब ऐसी स्थिति में विशानभिक्षु के उद्धृत

१. अज्ञातप्रणीते च कणादे च सांख्ययोगयोः ।

स्वाज्यः धृतिविरुद्धाज्यः धृत्येवचरणनृमिः ।

जैमिनीदेशे वैयासे विरुद्धातो न वचन

युता वेदाद्यविज्ञाने धृतिपारं गतो हिनो ।

(‘सांख्य प्रवचन भाष्य में विशानभिक्षु का उद्धृत वचन’)

उक्त वचनों को '(अक्षपादप्रणीते च' सदानन्द यति कैसे प्रमाणों के रूप में स्वीकार करेंगे ? उस वचन में कहा गया है कि न्याय, वैशेषिक, एवं सांख्य योग दर्शनों में श्रुतिविरुद्ध अश्व है। जैमिनि के मीमांसा दर्शन में तथा व्यास के वेदान्तदर्शन में श्रुतिविरुद्ध कोई भी अश्व नहीं है। क्योंकि वे दोनों ही वेद के पारमत्ये। किन्तु क्या अद्वैतवादी शंकराचार्य के मत में भी जैमिनि के पूर्व मीमांसा दर्शन में श्रुतिविरुद्ध कोई अश्व नहीं है ? वेदान्तदर्शन के देवताधिकरण प्रकरण के माध्य में शंकराचार्य ने देवताओं के भी शरीर होते हैं एवं उन लोगों को भी ब्रह्म विद्या का अधिकार है—इस सिद्धान्त के समर्थन में इसके विरुद्ध जैमिनि के मतों का जो खण्डन किया है—क्या यह इनके मत में श्रुति विरुद्ध नहीं है ? तब शंकराचार्य के अद्वैतवाद को मानने वाले सदा नन्द यति भी विज्ञान भिक्षु के द्वारा उद्धृत उक्त वचनों का प्रामाण्य मान सकते। क्योंकि स्पष्ट कहा गया है—“जैमिनीये च वैयासे विद्वान् कश्चन”

परन्तु कोई समन्वय की व्याख्यासना से न्याय आदि दर्शनों के मतों वेदान्त सिद्धान्त के अविरुद्ध कहने पर भी उक्त वचनों का प्रामाण्य नहीं सकते। लेकिन परवर्ती काल में अद्वैत मतनिष्ठ कोई महामनीषी भी विभिक्षु के द्वारा उद्धृत उन वचनों की शिरोधार्य करके दूसरे दूसरे दर्शन मतों को छोड़ते हुए निश्चय से इस वेदान्तदर्शन के मत का अनुसरण सकते हैं—आदि बातों को भी लिप्त गये हैं। किन्तु उक्त वचन के अनु जैमिनि के दर्शन में भी श्रुतिविरुद्ध अश्व न रहने पर तब भी परित्याग्य होगा ? वेदान्तदर्शन के निम्नी सिद्धान्त क्या हैं इसके बारे में भी अनेक प्रति

१ अद्वैतमतनिष्ठ महामहोपाध्याय चम्पका न तर्कालंकार महोदय ने आदि दर्शनों के मतों को वेदान्त सिद्धान्त का अविरुद्ध कहकर विज्ञानभिक्षु द्वारा उद्धृत परागरोपपुराण क—अक्षपाद प्रणीतेच इत्यादि दोनों श्लोक उद्धरण देते हुये एवं उसी के अनुसार जैमिनि दर्शन में कुछ भी वेद विरुद्ध नहीं है—ऐसा कह कर लिखा है—परागरोप कहते हैं—अथ दर्शनो म अथ श्रुतिविरुद्ध भी है। इस स्थिति में महाग्रन्थों के उद्देश को ही गिरो करके हम म दर्शनों के मतों को छोड़कर निश्चय होकर वेद दर्शन अनुसरण कर सकते हैं। उलझे कुछ भी अनिष्टावृत्ति की आशंका नहीं है। प्र साहस के साथ यह कहा जा सकता है कि वेदान्त सिद्धान्त की उद्देश्य व दर्शन के सिद्धान्तों के अनुसरण में ही अनिष्टावृत्ति की सम्भावना दसिए—पञ्चमिका लक्ष्मण पञ्चम वय पु० ५१ तथा १८० ब्रह्म ।

प्राचीनमत है। अतः नि शंकचित्त मे वेदान्तदर्शन के किस मत का अनुसरण करना चाहिए यह भी हम नि शंकचित्तसे कह नहीं सकते इसलिए विज्ञान-भित्तुके द्वारा उद्धृत उक्त वचन को आश्रय करने मे ही सभी विवादों की निवृत्ति की आशा वहाँ है। अवश्य महाभारत के भीष्मपर्व में कहा गया है—‘अचिन्त्याः खलु मे भावस्तान्न तर्केण योजयेत्। प्रकृतस्य पर यच्च तदचिन्त्यस्य कथनम् ॥’ ५। २।

दूसरे स्थल में उक्त वचन के परार्द्ध में—‘नाप्रतिष्ठित तर्केण गम्भीरार्थस्य निश्चय’ ऐसा पाठ है। यह उस श्लोक की व्याख्या में जीलकण्ठ ने कहा है। वास्तव में अप्रतिष्ठित तर्क से गम्भीर तत्त्व अर्थात् अतिदुर्लभ अचिन्त्य अलौकिक तत्त्व का निर्णय नहीं हो सकता है। यहाँ तर्क पद का अर्थ अनुमान है। धृति-निरपेक्ष स्वकुण्डलित तर्क एव धृति वा बिरोधी तर्क अप्रतिष्ठित तर्क कहलाता है। इसी को तुलक भी कहते हैं। वेदान्तदर्शन के—‘तर्कप्रतिष्ठानात्’ इत्यादि में भी तर्क को ही अप्रतिष्ठा कहा गया है। शंकराचार्य ने भी तर्क मात्र को अप्रतिष्ठित नहीं कहा है। क्योंकि ऐसा कहा ही नहीं जा सकता है, किन्तु वेदान्तदर्शन के द्वितीय सूत्र के भाष्य में शंकराचार्य ने कहा है—‘प्रत्येक च द्वायेन तर्कस्याप्युपपत्त्यात्’। पहले उनकी ये सब बातें कह चुका हूँ।

कलित कथन यह है कि अलौकिक या अचित्त के बारे में धृति के अनुकूल अनुमानात्मक तर्क ही प्राद्य है। इसा तत्त्व में कूर्मपुराण में कहा गया है—‘भूतिसाधारणतमनुमान न बुद्धधीत्’। किन्तु यह तो मैं नहीं कह सकता कि मरिचि कणाद तथा गौतम धृति का खनते ही नहीं थे। अथवा जानते ही भी उसकी अपेक्षा नहीं करके केवल तर्क से ही इन सभी मतों का समर्थन

१. अद्वैतमतनिष्ठ महामहोपाध्याय चन्द्रबान तर्कालङ्कार महाशय मेव आदि दर्शनो के मतों को वेदान्त सिद्धान्त का अविरोध कहकर विज्ञान यु के द्वारा उद्धृत पराशरोत्तरपुराण के—‘अज्ञपादप्रणीते च’ इत्यादि श्लोको का उद्धरण देने हुए एव उसीके अनुसार अमिनिदर्शन मे कुछ परमेश्वर विरोध अत मही है—ऐसा कहकर लिख गये हैं—‘पराशर कहते हैं—अन्य मतों से कुछ अत धृतिविरोध भी है। इस स्थिति मे महात्रुओं के उपदेश ही निरोधार्थ करने हम अन्य दर्शनो के मतों को छोड़कर नि शङ्क हो अत दर्शन का अनुसरण कर सकते हैं। इससे किसी अनिष्टावृत्ति की खि है। प्रत्युत साहस के साथ यह कहा जा सकता है कि वेदान्त उपदेश करके अन्य दर्शनो के सिद्धान्तों के अनुसरण मे ही अनिष्टावा-पावना है। देनिए—पञ्चोत्तिप सचचर, पञ्चमवर्ष, पृ० ७१ तथा १०८।

कर गये हैं। अथवा उन्होंने शास्त्र की अपेक्षा अनुमानात्मक तर्कों को प्रवक्तृ कहा था। क्योंकि उन्होंने भी शास्त्रविषयक अनुमान का प्रामाण्य नहीं माना है। अतएव महर्षि गौतम ने किन्नी विषय के प्रतिपादन में अपना सिद्धान्त समर्थन करने के लिये कहा है—‘युतिप्रामाण्याच्च’ ३।१।३१। महर्षि कणाद ने भी व्याख्या की अनेकता का सिद्धान्त समर्थन करने के लिये अन्तिम सूत्र कहा है—‘शास्त्रसामर्थ्याच्च’ ३।२।२१। और बहुत स्थलों में कणाद ने किसी-किसी विषय की सिद्धि में वेद की ही प्रमाण कहकर उस विषय में अनुमान स्वतन्त्र रूप से प्रमाण नहीं—यही व्यक्त किया है। अतः यह नहीं कहा जा सकता है कि कणाद तथा गौतम का सिद्धान्त उन लोगों के स्वकल्पित है।

वस्तुतः ऋषिप्रतिपादित सभी सिद्धान्तों का मूल वेद है। किन्तु वेद के अनेक अष्टा विभुत हैं तथा अनेक मुपाचीन पक्ष एवं अनेक सूत्र भी एतद् हो गये हैं। बृहदारण्यक उरणिषद् में (२।४) देखा जाता है—‘इतोका सूत्राणि अनुव्याख्यानानि व्याख्यानानि अस्वैव एतानि सर्वाणि निश्चितानि ।’ अतः यह भी हम समझ सकते हैं कि न्यायदर्शन के मूलभूत अनेक श्लोक तथा सूत्र प्राचीनकाल में विद्यमान थे।

वस्तुतः न्यायशास्त्र वेद का उपाङ्ग है—यह पुराण में ही कहा गया है। बाद में महर्षि गौतम के न्यायसूत्र की रचना करने पर भी वे अरुनी बुद्धि के चरपर किसी घुपक किमी न्यायशास्त्र के सहा नहीं थे। भाष्यकार वात्स्यायन ने भी अन्त में कहा है कि अश्वपाद ऋषि को न्यायशास्त्र प्रतिपाद हुआ था और त्रिन अद्वैतवादाः सदानन्द यति ने—‘अश्वपादप्रणीते च’ इत्यादि ध्वजन उद्धृत किया है उन्होंने ही बाद में कहा है कि गौतम आदि ऋषि न्याय प्रवृत्ति शास्त्रों के स्मरण करनेवाले थे। परन्तु बुद्धिपूर्वक उसका निर्माण करने वाले नहीं हैं।

परन्तु प्राचीन काल से ही वेद के विविध अर्थवाद वाक्यों का आभय लेकर अनेक प्रकार से उन वाक्यों की व्याख्या करते हुए द्वैतवादी एवं अद्वैतवादी आचार्यगण अनेक सिद्धान्तों का प्रचार कर गये हैं। उन सिद्धान्तों को तथा उनके प्रतिपादक सायन आदि दर्शनों को प्राचीन काल में ‘प्रवाद’ नाम से भी कहा गया है। ‘वाक्यगदीय’ ग्रन्थ में महामनीषी भर्तृहरि ने भी ऐसा कहा है।

१ गौतमादिमुनीनां तत्तन्वास्त्रस्मारकत्वमेवमूचते न । बुद्धिपूर्वकं वक्तुं शक्यम् । तदुक्तम् ब्रह्मसंहिता ऋषिपर्यन्तः स्मारकाः ननु वारता इति ।

(अद्वैतब्रह्मसिद्धि, प्रथममुद्रण)

२ तस्यार्थवादरूपाणि निश्चितय स्वविषयत्वेना ।

एतद्विना द्वैतिनाम्न प्रवादो बहुपापता ॥ ७ ॥

योगदर्शन के माध्य में (४।२१) व्यासदेव ने भी कहा है—‘सांख्ययोगा-
दयस्तु प्रवादाः ।’

मतएव यह भी मानना होगा कि वेद के अर्थ की व्याख्या में भेद होने से भी अनेक मतभेद का प्रकाश हुआ है। तब यह भी हम कैसे कह सकते हैं कि कौन मत भुक्तिविरुद्ध और कौन मत भुक्तिसम्मत है। किसी भी आचार्य ने भुक्तिविरुद्ध अनुमानात्मक तर्क का प्रामाण्य स्वीकार नहीं किया है। यह अवश्य ही सत्य है कि एक ही समय में एक ही स्थान में भूत, भविष्य तथा वर्तमान सभी तार्किकों को इच्छा करके तर्क के द्वारा सभी के ऐकमत्य से किसी सिद्धान्त का निर्णय करना सर्वथा असम्भव है।

परन्तु भूत, भविष्य तथा वर्तमान सभी वेदव्याख्यासमर्थ पक्षों को एकत्रित करके सभी के ऐकमत्य से प्रवृत्तवेदार्थ का निर्णय करना भी तो सर्वथा असम्भव है। तर्क से सिद्धान्त के निर्णय करते समय जैसे तार्किकों के बुद्धि भेद से तर्क के भेद के कारण नाना मतभेद अवश्यम्भावी हैं उसी प्रकार वेद की व्याख्या से सिद्धान्त का निर्णय करने समय भी तो व्याख्या के भेद से नाना मतभेद अवश्यम्भावी हैं। क्योंकि विचार के बिना भक्ति दुर्बोध वेदार्थ का निर्णय हो ही नहीं सकता। तर्क के बिना भी वेदार्थ का विचार हो नहीं सकता। शंकराचार्य ने भी कहा है कि वेदार्थ के विषय में विवाद उपस्थित होने पर तर्क विशेष से ही प्रकृतार्थ का निश्चय करना है। आगे जाकर मनुवचन से भी उन्होंने इसकी पुष्टि की है।^१

अतः वेदार्थ के विषय में जब तर्क सभी को मान्य है तब तर्क के भेद से वेदार्थ में भी मतभेद अवश्य ही होगा। बिना विवाद के जब तक वेदार्थ का निर्णय नहीं हो जाता है, तब तक कोई भी विद्वान् किसी के तर्क को वेदविरुद्ध करके प्रमाणित नहीं कर सकते हैं। इसलिये अनौक्तिक तथा अचिन्त्य तत्त्वनिर्णय के लिये भुक्तिदेवी का आश्रय करने पर भी सभी विवादों की निवृत्ति की आशा कहा है।

१. माह्वराज्य योगाश्च त एवाद्यो वेदा वृत्तिविज्ञादिप्रवादानाम्, साह्य
योगादयः प्रवादाः । (वाचस्पति मिथ कृतटीका)

२. धर्मस्य विनिवृत्तौ धर्माभ्यामनिराकरणेन सम्पद्यते निर्धारणम् तर्कैर्नैव
पारमवृत्तिरूपेण त्रियते । अनुरवि यैवं मय्यने—

‘प्रत्यक्षं मनुमानसं नास्ति च विविधावयवम् ।

तदनुविदितं कार्यं धर्मगुणमसीप्नुता ।’ इति

छापरमोददेशञ्च वेदान्ताविरोधिना ।

धर्मर्तुगानु सद्यते न धर्म वेद नेत्रः ॥” १२।१०५-१०६ ।

इति च धृत् ॥—सारीरक भाष्य २।१।११ ।

शिष्य—बृहदारण्यक उपनिषद् में कहा गया है 'असन्नोऽस्य पुरुष' ४।३।१५ । और बाद में पहले काम तथा सकल आदि का उल्लेख करके कहा गया है—'एतत्सर्वं मन एव' । बाद में भी स्पष्ट कहा गया है—'यदा सर्वं प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदिभिता' । अतः उन सभी भूतिवाक्यों से यह तो स्पष्ट प्रतीत होता है कि जीवात्मा असन्न है अर्थात् निर्गुण तथा निर्लिप्त है और इन्हा विशेषात्मक काम तथा उसका कारणज्ञान और उसका एक मुख दुःख आदि मन का ही धर्म है । एव 'तत्त्वमसि, अहं ब्रह्मास्मि' इत्यादि सुप्रसिद्ध भूति महावाक्य के द्वारा स्पष्ट ही ज्ञात होता है कि जीवात्मा परब्रह्म से वस्तुतः अभिन्न है । अब यह तो मेरी समझ में नहीं आ रहा है कि शीतल तथा कणाद का उक्त मत किस प्रकार भूतिविरुद्ध नहीं है ।

गुरु—इस विषय में बहुत कहा जा सकता है किन्तु मैं यहाँ संक्षेप में ही व्यापकवैशेषिक सम्प्रदाय की बातें सुनते अपनी बुद्धि के अनुसार कह रहा हूँ ।

पहली बात तो यह है कि—'असन्नोऽस्य पुरुष' इस भूति वाक्य के 'असन्न' पद का निष्क्रिय या निविकार अर्थ है । हमसे यह नहीं सिद्ध होता है कि आत्मा यथार्थतः निर्गुण है । कोई कोई कहते हैं कि (सग सचास का पर्याय है, अतएव) असन्न पद का आत्मा सघात रूप नहीं है—यह अर्थ होता है । आत्मा असह्य पुरुष है—इसी अर्थ में उस पद का सार्वभौमिक अर्थ है जिसमें विविध वस्तुओं का सङ्ग या सन्निवेश रहता है वही सह्य पदार्थ है किन्तु आत्मा उस तरह का नहीं है, आत्मा अनेक वस्तुओं का समष्टिरूप नहीं है ।

अबश्य बृहदारण्यक उपनिषद् में कहा गया है—'एतत् सर्वं मन एव' । किन्तु यहाँ पहले मन, वाक्य और प्राण को जीवात्मा के ज्ञान का प्रधान साधन कहने के लिए पहले मन के साथ जीवात्मा का विलक्षण संयोग नहीं होने से जीवात्मा का ज्ञान आदि उत्पन्न नहीं होता है—यही कहा गया है ।

बाद में—'मनसा ह्येष पश्यति, मनसा शृणोति, इति वाक्य से यह कहा गया है कि जीवात्मा का दर्शन आदि ज्ञान का प्रधान साधन है । यथात् काम आदि का उल्लेख करके कहा गया है । 'एतत्सर्वं मन एव' । किन्तु इस भूति के अन्तिम वाक्य से यही ज्ञात होता है कि काम आदि को मन ही कहा गया है । उसका धर्म नहीं । कारण और फल में अभेद के प्रकाश से काम आदि के

१ 'नीत्यात्मनेऽनुवृत्तेति मनोवाचं प्राणम् ता यात्मनेऽनुवृत्ता यत्रमना अभूव नादत्तं म यत्रमना अभूवम् नाप्योपमिति, मनसाह्येष पश्यति मनसा शृणोति । काम सङ्कल्पो विचित्रित्वा यदाऽयदा घृतिरघृतिर्ह्यौ धौर्भीरित्यत्रमनं मन एव ।'—बृहदारण्यक १।५।३ ।

उत्पादक कारण समूहों में मन का प्राधान्य पशान ही उसी तरह के प्रयोग का उद्देश्य है। उसी को औपचारिक प्रयोग कहते हैं। जैसे अन्यत्र भी श्रुति ने कहा है—‘अन्न वै प्राणिनां प्राणाः’। यह सर्वसम्मत औपचारिक प्रयोग है। क्योंकि अन्न ही प्राण नहीं है। वास्तव तत्त्व यह है कि—‘एतत्सर्वं मन एव’ इस वाक्य से यह नहीं सिद्ध होता है कि काम आदि मन के घर्म हैं। किन्तु ‘मनसा ह्यव पश्यति, मनसा शृणोति’ इस वाक्य से यह अवश्य सात होता है कि ज्ञान आत्मा का ही घर्म है। क्योंकि जीवात्मा ही मन के द्वारा दर्शन तथा भक्षण करता है। तथा यह ज्ञान उस (आत्मा) में उद्भूत होता है, अर्थात् जीवात्मा उस ज्ञान का आश्रय है—यही समझा जाता है।

परन्तु प्रश्न उद्भिषद् में जीवात्मा के स्वरूप वर्णन के प्रसंग में कहा गया है कि—‘एष हि द्रष्टा, स्मृष्टा, ओषा, माता, रसयिता, मन्त्रा, बोद्धा, कर्ता विज्ञानात्मा पुरुष’ १।११। उस श्रुति के द्रष्टा आदि पद से स्पष्ट प्रतीत होता है कि जीवात्मा चक्षु आदि इन्द्रियों से होने वाले सभी प्रत्यक्षज्ञान का तथा अन्धान्य सभी ज्ञान का भी कर्ता है। जीवात्मा उन सभी ज्ञानों का आश्रय न होने पर उन सबों का कर्ता कहा जा सकता है, क्योंकि ज्ञान का आश्रय ही ज्ञान का कर्तृत्व है। आगे जाकर कहा गया है—‘विज्ञानात्मा’। भाष्यकार शङ्कराचार्य ने इसकी व्याख्या की है—‘विज्ञानात्माति इत्यर्थः’। वेदान्तदर्शन में महर्षि वादरायण ने कहा है—‘तद्गुण सारत्वात् त्वद्व्यपदेश प्राशक्तः’ २।३।२९। श्री भाष्यकार आचार्य रामानुज ने इसकी व्याख्या की है—‘तद्गुणसारत्वात् विज्ञान गुण सारत्वात् आत्मनो विज्ञान मिति व्यपदेशः। विज्ञान मेवाश्रय सारभूतगुणः’। आचार्य रामानुज के मत में जीवात्मस्व प्रकाश अणु चैतन्य स्वरूप होने पर भी जन्म ज्ञान उमका सारभूत या प्रधान गुण है। किन्तु न्याय तथा वैशेषिक सम्प्रदाय के मतानुसार गुण पदार्थ द्रव्य में आश्रित है, आत्मा ज्ञान का आश्रय विभु पदार्थ पदार्थ है, वह ज्ञानस्वरूप नहीं है। किन्तु आत्मा विज्ञान-रूपभाव है, अतएव विज्ञान शब्द से भी शास्त्रों में कहा गया है।

इस तरह से जीवात्मा ही शुभ तथा अशुभ कर्मों का कर्ता और उन कर्मों के फलों का भोग करने वाला है। अतएव जीवात्मा के लिए ही शास्त्रों में शुभ तथा अशुभ कर्मों की विधि तथा नियम उद्दिष्ट हुआ है। श्रीहृष्ण गगवान् ने भी अर्जुन से कहा है—‘नियतं कुरु कर्म त्वम्’ (गीता १।८)

प्रश्न उद्भिषद् के पूराक श्रुति वाक्य में भी जीवात्मा को कर्ता कहा गया है। उसी के अनुसार वेदान्तदर्शन में—‘कर्ता शास्त्रार्थसत्त्वात्’ २।१।३१। इत्यादि अनेक सुत्रों के द्वारा यह सिद्ध किया गया है कि जीवात्मा कर्ता है। आचार्य रामानुज ने भी भाष्य में उन सुत्रों से आत्मा के वास्तविक कर्तृत्व

की ही व्याख्या की है। भगवद्गीता के—‘प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वाः’ इत्यादि श्लोक से भगवान् को यह विवक्षित नहीं है कि आत्मा में यथार्थ कर्तृत्व का अभाव है—यह भी कहकर आचार्य रामानुज ने अपनी इस व्याख्या का समर्थन किया है।^१ किन्तु उन्होंने भी प्रश्नोत्तरिपद्धति के उक्त वेदवाक्य के अनुसार जीवात्मा में ज्ञान आदि गुण के अस्तित्व का समर्थन किया है। बृहदारण्यक में कहा है—‘यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि धिताः ४।४।७ किन्तु हमसे पहले ‘आत्मनस्तु कामाय’ इस तात्पर्य के वाक्य भी तो अनेक बार कहे गये हैं। अतः उससे तो शक्य होता है कि सत्त्व रूप से यह काम इच्छाविशेष रूप तथा काम्य सुख ये दोनों ही आत्मा के गुण हैं। इसीलिए व्यास तथा वैशेषिक सम्प्रदाय ने वही समझकर कहा है कि इच्छा साक्षात् मन्त्रव्यवस्था से जीवात्मा के धर्म हैं तथा ज्ञान प्रयत्न सुख एव दुःख आदि भी साक्षात्मन्त्रव्यवस्था से जीवात्मा के धर्म हैं। परन्तु मनस् के साथ विच्छिन्न संयोग के बिना जीवात्मा

१ श्रीमाध्यकार आचार्य रामानुज ने भगवद्गीता के—‘प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वाः। अहङ्कारविमूढात्मा कर्ताऽहमिति मन्यते’ ३।२७। इस श्लोक का उद्धरण देते हुए कहा है कि जीवात्मा में वास्तविक कर्तृत्व नहीं है—सभी जीवों का मैं ही कर्ता हूँ—इस तरह का ज्ञान भ्रमात्मक है—यही इस श्लोक का तात्पर्य है। किन्तु सत्त्व, रजस् तथा तमस् इस त्रिगुणान्तिका प्रकृति का सम्बन्ध प्रयुक्त ही जीवात्मा का सामानिक कर्मों का कर्तृत्व होता है। अथवा केवल जीवात्मा किसी काम का कर्ता नहीं हो सकता है—यही हमका तात्पर्य है। भगवद्गीता में आगे जाकर भी—‘तर्हि तर्हि कर्ता मात्मानं केवलं तु यः’ इत्यादि श्लोक से उक्त तात्पर्य को ही व्यक्त किया गया है। आचार्य रामानुज ने भगवद्गीता के अग्राग्य श्लोकों का उद्धरण देकर अपने द्वारा व्याख्यात तात्पर्य का समर्थन किया है। व्यासवैशेषिक सम्प्रदाय के आचार्य ने भी उन गीता श्लोकों का वही तात्पर्य है, इस प्रकार की व्याख्या की है, किन्तु उन श्लोकों के मत से उक्त श्लोक के प्रकृति शब्द का अर्थ है जीवात्मा का अदृष्ट। सत्त्व, रजस् तथा तमस् ये सब जीव के दृष्टविशेष का ही नाम है, उसी अदृष्ट से जीव का ज्ञान तथा इच्छा उत्पन्न होने में जीव अनेक कर्म करते हैं। इसी तात्पर्य से श्रुति ने कहा है—‘गुणान्मयो यः पञ्च-कर्मकर्ता कृत्स्नतरयैव कर्त्तव्यमोक्ता’ (श्वेताश्वतर ५।७।) बलिन ब्रह्मण यह है कि मैं कर्ता हूँ—जीव का ऐसा ज्ञान भ्रमात्मक नहीं है किन्तु मैं ही कर्ता हूँ—मैं कर्ता होने में स्वाधीन हूँ—यह ज्ञान भ्रम है। अतः इसी तात्पर्य से भगवान् श्रीकृष्ण ने भी कहा है—‘अहङ्कारविमूढात्मा कर्ताऽहमिति मन्यते।’

में वे सब नहीं हों तो आत्मासयुक्त मन में भी परम्परा सम्बन्ध से आत्मा के वे सब धन रहते हैं। अतः इसी परम्परा सम्बन्ध के तात्पर्य में श्रुति ने कहा है—‘कामा येऽहं हृदिभिता’। तथा साक्षात् सम्बन्ध के तात्पर्य से श्रुति ने कहा है—‘आमनस्तु कामाय’। इस तरह के साक्षात् सम्बन्ध के तात्पर्य से इस ससार में मेरा ज्ञान मेरी इच्छा, मेरा सुख, मेरा दुःख ऐसा प्रयोग होता है। और परम्परा सम्बन्ध के तात्पर्य से मेरे मन का ज्ञान, मन की इच्छा, मन का सुख, मन का दुःख ऐसा भी प्रयोग होता है आदि व्यवहार भी होता है। आत्मा में उभयमुख आदि साक्षात् सम्बन्ध कर हा नैयायिक विश्वनाथ पञ्चानन ने भासिद्धान्तमुक्तावली के आरम्भ में कहा है—‘मनसो मुद वितमुताम्’।

असक्य बात यह है कि महर्षि कणाद तथा गौतम ने यह नहीं माना है कि जीवात्मा निगुण है एवं ज्ञान आदि उसके वास्तविक गुण नहीं हैं। मैं जानता हूँ, मैं इच्छा करता हूँ, मैं सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ—इत्यादि सार्वजनिक बोध को उन्होंने भ्रम नहीं कहा है। मीमांसक प्रभृति और अनेक सम्प्रदायों ने भी ज्ञान आदि को आत्मा का ही वास्तविक गुण कहा है। और यह भी तो तुम्हारा चिन्तनीय है कि वस्तुतः आत्मा में यदि कोई गुण पदार्थ नहीं है तो स्वैतान्तर उपनिषद् के—‘बुद्धेर्गुणैर्नात्मगुणेन चैव’ ५।८। इत्यादि वाक्यों की उपपत्ति कैसे होगी।

और ‘तत्त्वमसि’ ‘अहं ब्रह्मास्मि’ इत्यादि भुवि कथों का उल्लेख जो तुमने किया है उन धृतियों के सम्बन्ध में न्यायवैशेषिक सम्प्रदाय का वक्तव्य यह है कि उन सब वाक्यों के द्वारा जीव और परब्रह्म में अमेद ही तत्त्व है—ऐसा उपदेश नहीं किया गया है। किन्तु—‘सोऽहम्’ यानी मैं ब्रह्म हूँ इस तरह के ध्यान की कर्त्तव्यता उपदिष्ट हुई है। अर्थात् उक्त रूप से आत्मोपासना के विधान में ही उन सब वाक्यों का तात्पर्य है। प्राचीन मीमांसक सम्प्रदाय ने अनेक मत के अनुसार उपनिषद् के अर्थवाट वाक्यों का उपासना रूप क्रियाविशेष में ही तात्पर्य बतलाया है। किन्तु न्यायवैशेषिक सम्प्रदाय ने उसको स्वीकार नहीं किया है।

शिष्य—छान्दोग्य उपनिषद् के छठवें अध्याय में आरुणि तथा उनका पुत्र स्वैतवेनु के संवाद में किसी तरह की उपासना की बातें नहीं हैं। किन्तु ब्रह्मतत्त्व आदि का ही उपदेश किया गया है। उस अध्याय के द्वितीय खण्ड के प्रथम भाग में कहा गया है—‘सदेव सोम्येदमग्र आसौ देवमेवाद्वितीयम्’। आगे कहा गया है—‘तदैक्षत बहुस्यै प्रजायेय’ इत्यादि। पश्चात् तीसरे खण्ड में कहा गया है—‘संय देवतैश्चत इत्यादिमास्ति सो देवताऽनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याहरवाणीति’। फिर आठवें खण्ड से सोऽहं तत्त्व तक

उपसंहार में कहा गया है—‘स य एषोऽणिमैतदात्म्यमिदम् सर्वं तत् सत्यम् स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो’ इस तरह के उक्तक तथा उपसंहार से स्पष्ट ज्ञात होता है कि यह ससार ब्रह्मात्मक है—ब्रह्म से पृथक् ससार की यथार्थ सत्ता नहीं है। शीघ्र भी यथार्थ में ब्रह्म ही है। आदणि ने अपने पुत्र श्वेतकेतु को तत्त्व का उपदेश ही किया है कि ये सब उस ब्रह्म से अभिन्न हैं, एक ब्रह्म ही सत्य है, वही आत्मा है। हे श्वेतकेतो ‘तत्त्वम् तत् (ब्रह्म) असि’—तुम वही ब्रह्म हो। अब उक्त भूति वाक्य से स्पष्ट प्रतीत होता है कि जोर परब्रह्म से यथार्थतः अभिन्न है। अन्यथा इस वाक्य में (‘तत्त्वमसि’) में ‘असि’ रूप क्रियापद का प्रयोग व्यर्थ हो जाता है। सरल रूप से शास्त्र वाक्य का जो अर्थ जाना जाता है—क्या उसे प्रकृत अर्थ करके ग्रहण नहीं किया जा सकता है ?

शुद्ध—बहुत से शास्त्र वाक्यों के द्वारा सरल रूप से यह भाँ तो ज्ञात होता है कि जीवात्मा परब्रह्म से मित्र है। मैं इसे बाद में कहूँगा। अब यह कहो तो सही कि—‘सर्ववाचमयी घण्टा’—यह एक शास्त्रवाक्य है। किन्तु क्या उक्त वाक्य से तुम यही समझोगे कि घण्टा रूमो घाघों से अभिन्न है ? तथा शास्त्र वाक्य है—‘शालग्राम स्वयं हरिः’—किन्तु शालग्राम शिला जो हरिपूजन का प्रतीक है क्या वही वस्तुतः स्वयं हरि है ? उक्त वाक्यों से सरल रूप से तो यही ज्ञात होता है। दृष्टोत्सर्ग क्रिया में वृत्त की प्रदर्शित करके वरमान जो मन्त्र पढ़ेगा उसके शुरु में ही कहा गया है—‘वमांसि त्वचतुष्पाद’।^१

उक्त वाक्य में ‘असि’ रूप क्रियापद का भा प्रयोग है। किन्तु क्या इससे तुम यही समझोगे कि वही वृत्त (चैतन्य) वास्तव में चार पाँवों को धारण करने वाला घर्म है ? यथार्थ में वह वृत्त चतुष्पाद घर्म नहीं है। किन्तु वृत्त का उत्कर्ष करने वाला वरमान को उस काल में उसको चतुष्पाद घर्म के रूप में भावना करनी है—यही उस वाक्य का तात्पर्य समझना पड़ेगा। इसी तरह का व्यक्ति शालग्राम शिला में हरि की पूजा करेंगे, वे तब उस शालग्राम शिला की स्वयं हरि के रूप से भावना करेंगे—यही ‘शालग्राम स्वयं हरि’ इस शास्त्र वाक्य का तात्पर्य है। ऐसे ही पुष्पाघात में सभी वृक्षों का भावना करेंगे तथा अन्य वाद्य यन्त्रादि में भी केवल घण्टावाद्य के द्वारा भी उनकी पूजा मन्त्रदाता है—यही ‘सर्ववाचमयी घण्टा’—इस शास्त्रवाक्य का तात्पर्य है अथेन पुष्पाघात तत्पर्य में ही शास्त्र में व सब वाक्य कहे गये हैं। शास्त्र में

१) । यमो सि त्व चतुष्पादचतुष्पादने प्रियास्मिन्माः ।

ननुनां वीजार्चनं ध्योः मृगास्तथा मद्रं हवादि धाम्यपुराण का मान्य समांतरपुनः पुन छन्दोग वृत्तात्मकतत्त्व व दर्शना है ।

विधिवाक्य के न कहने पर भी बहुत से स्थलों में अर्थवाद वाक्य से ही विधि वाक्य समझना पड़ता है ।

‘सर्ववाद्यमयी घण्टा’ इस अर्थवाद वाक्य की तरह ‘सर्वं खल्विदं ब्रह्म’ ‘ब्रह्मैवेद सर्वम्’ ‘ऐतदशात्ममिदं सर्वम्’ ‘सर्वं ब्रह्ममयं जगत्’ इत्यादि अर्थवाद वाक्यों के द्वारा भी भावनात्मक उपासना की विधि भी हम समझ सकते हैं । तथा ‘शालग्रामं स्वयं हरिः’ ‘घर्मोऽसि त्वं चतुष्पाद’ आदि अर्थवाद वाक्य की तरह ‘तत्त्वमसि’ ‘अहं ब्रह्मास्मि’, ‘सोऽहम्’ आदि अर्थवाद वाक्यों से उस प्रकार से भावनात्मक उपासना की विधि भी हम समझ सकते हैं । अर्थात् तुम्हें साधक को सारे सनारको तथा अपने को ब्रह्म के रूप में भावना करनी चाहिये । उनकी वस्तुतः ब्रह्म न होने पर भी ‘सोऽहम्’ में ब्रह्म हूँ, ऐसी भावना से ईश्वर की उपासना करनी चाहिये, परन्तु मैत्रो उपनिषद् में—‘सोऽहम् भावेन पश्येत्’ इस तरह से विधिवाक्य ही कहा गया है । और तुम्हारे द्वारा कथित छान्दोग्य उपनिषद् के प्रारम्भ में भी—‘उपासीत’ इस क्रियापद का प्रयोग हुआ है । बाद में तृतीय अध्याय में—‘सर्वं खल्विदं ब्रह्म, तज्जगन्निविशान्तं उपासीत’ इस वाक्य में उपासीत इस क्रियापद से उक्त रूप में उपासना का विधान की किया गया है । अन्यथा उस भूतिवाक्य में ‘उपासीत’ इस क्रियापद का प्रयोग स्थल होता है ।

परन्तु छान्दोग्य उपनिषद् में—‘मनोब्रह्मेत्युपसीत’ (१।१८।) इत्यादि भूति वाक्यों के द्वारा विशेष रूप से अनेक पदार्थों में ब्रह्म की भावनात्मक उपासना विहित हुई है—यह तो शंकराचार्य ने भी स्वीकार किया है तथा उन्होंने भी उसको ब्रह्म दृष्टि का अर्थास कहा है । जो अर्थतः ब्रह्म नहीं है उसमें ब्रह्म की बुद्धि ही ब्रह्मदृष्टि का अर्थास है । वेदान्तदर्शन में भी—‘ब्रह्म दृष्टवत्कर्तृत्वात्’ ४।१।१। इस सूत्र से उक्त ब्रह्म दृष्टि का समर्थन हुआ है । भाष्यकार शंकराचार्य ने भी वहाँ उपनिषदों के अनेक वाक्यों से उसका समर्थन किया है तथा उन्होंने वहाँ दृष्टाव रूप में विष्णु की प्रतीति में विष्णु बुद्धि का उल्लेख किया है । निगुण ब्रह्मवादी शंकराचार्य ने भी शास्त्र के अनुसार शास्त्रमय शिला में हरि पूजा की कर्त्तव्यता का समर्थन करने से प्रसङ्गान्तर में पहले भी कहा है—‘यथा शास्त्रमये हरिः’ । शास्त्रिक भाष्य (१।२।७) ।

अजित कथन यह है कि -गयवैरोधिक संप्रदाय के मतानुसार समस्त ज्ञान ब्रह्म से वस्तुतः भिन्न होने पर भी उन चीजों में ब्रह्म दृष्टि करनी चाहिये । सब चीजों को एक ब्रह्म के रूप में भावना करने पर समस्त ज्ञानों में अभेद बुद्धि होती है । यद्यपि यह बुद्धि भ्रमात्मिका है तथापि उनके फलस्वरूप साधकों के आत्म पर मेददुःखमूक राग द्वेष आदि दोषों का छय हो जाने से चित्तशुद्धि

होती है। इसीलिए शास्त्रों में सभी जीवों में एक ब्रह्म की भावनात्मिका उपासना का उपदेश किया गया है। किंतु छान्दोग्य उपनिषद् में—‘ऐतनात्म्यं विद सर्वम्’ इस श्रुति वाक्य से यह नहीं विवक्षित है कि अखिल ससार तथा जीव में परब्रह्म का वास्तविक भेद नहीं है, किन्तु तदीयत्व ही विवक्षित है। अर्थात् सकल ससार तथा जीव उसी परब्रह्म के अधीन है, उसी में प्रतिष्ठित है—यही उस श्रुति का तात्पर्य है।

यह अवश्य साथ है कि छान्दोग्य उपनिषद् में उसी स्थल में कहा गया है कि—‘अनेन जीवेनात्मनाऽनुपवश्य नामरूपे ऽवाकरवाणि’। किन्तु इससे यह हम जैसे जान सकते हैं कि वह परब्रह्म ही प्रत्येक जीव शरीर में जीवरूप से अनुपविष्ट है। यह कैसे सिद्ध हो सकता है कि परब्रह्म नित्ययुक्त होने पर भी बार-बार ससार के बन्धन से बन्ध होकर पुण्य तथा पाप के फल का उपभोग कर रहे हैं। उस परब्रह्म का जीवभाव अनिर्वचनीय अविद्या कलित तथा मिथ्या है। अतः उनका बन्धन तथा सुख दुःख का भोग आदि सभी मिथ्या है। ऐसा कहने पर यह अविद्या कहाँ रहती है यह कहना पड़ेगा। निश्चय सर्वत्र उस परब्रह्म में अविद्या नहीं रह सकती है। यह सर्वसम्मत है कि वह (ब्रह्म) अविद्या के दशवर्गों नहीं है। यह भी उस मत के अनुसार कहा नहीं जा सकता है कि वह अविद्या जीव में रहता है। क्योंकि उस मन में यह अविद्या ही परब्रह्म के जीवभाव का कलरूप है किन्तु प्रलय काल में उसी जीवभाव के भ्रमर से जीव न रहने के कारण वह अविद्या कहीं रहेगी ? परब्रह्म का जीव भाव जैसे उस अविद्या की अपेक्षा रहता है उसी तरह ने उसे अविद्या भी अपना आभय प्राप्त करने के लिए जीव की अपेक्षा रखने से अनवश्यक होय अनिवार्य है। इस विषय में अद्वैतवादी वेदान्तियों के पूर्वजों के उत्तर के रूप में ग्याववैरोपक सप्रदाय की भी बहुत सी बातें हैं। सत्त्व में उनका कुछ भी नहीं कहा जा सकता है। उक्त अविद्या के स्रष्टृत्व में आचार्य रामानुज के भीमाध्य में (२१।१५) एव मात्र सप्रदाय के ग्यायामृत आदि ग्रंथों में वाण्डितपूर्ण विचारों का समझने से साथ ग्याववैरोपिक सप्रदाय के अनेक सिद्धान्तों को जान सकते हैं।

यथार्थ में उस श्रुतिवाक्य के तात्पर्य को समझने के लिये ‘अनेन जीवेनात्मना’ इस स्थल में तृतीया विभक्ति का क्या अर्थ है तथा विश्वकारी ब्रह्म का जीव के देह में अनुपवेश क्या है यही पहले समझना आवश्यक है। बहुत विद्वानों ने यहाँ सद्धार्य में तृतीया विभक्ति का ही समझन करके कहा कि इसमें जीव देह में जीवात्मा तथा परमात्मा के अनुपवेश का समझालीनत्व व्यक्त किया गया है। जीव शरीर के साथ विलक्षण संयोग ही जीवात्मा का देह में अनुपवेश है। अर्थात् पहले जब शरीर की सृष्टि होने पर हा जिस जीवात्मा के रहकमा

नुसार जिस देह के साथ विच्छेदण सयोग रूप अनुप्रवेश होता है उसी समय सर्वदर्शी परब्रह्म स्व प्रत्यक्ष उस जीवात्मा के साथ उसी शरीर में अन्तर्यामी रूप से अनुप्रविष्ट होते हैं। यही उस भुक्ति का तात्पर्य है, अनेक विद्वानों के मतानुसार उस भुक्ति वाक्य में जीव शब्द का अर्थ जाय का अन्तर्यामी ईश्वर है। आत्मन, शब्द का अर्थ है 'स्वरूप' 'जीवेनात्मना', इसको व्याख्या है— 'जीवान्तर्यामिस्वरूपेण'। पहले 'अनेन' इस एकवचनान्त पद से स्पष्ट व्यक्त किया गया है कि जो सभी जीवों का एक अन्तर्यामी है वही व्यक्ति जीव का अर्थात् प्रत्येक जीव का भी अन्तर्यामी है। उक्त भुक्ति वाक्य की और भी विभिन्न व्याख्याएँ हुई हैं।

सारांश यह हुआ कि इस मत में परमेश्वर प्रति शरीरगत जीवहृदय में अन्तर्यामी रूप से अनुप्रवेश होते हैं। परमेश्वर का अन्तर्यामन है। उनका अनुप्रवेश है तथा नित्य निद्रा सर्वव्यापी जीवात्मा का उस हृदय देश रूप उपाधि के साथ विच्छेदण सयोग हो उसके हृदयात्मक गुहा में प्रवेश करना है। इसी तात्पर्य से दोनों आत्माओं के बारे में भुक्ति ने कहा है—'गृहां प्रविष्टौ परमे पराद्धे' (कठ. उप. ३।१)। उनमें अन्तर्यामी रूप से प्रवृत्त परमात्मा सकलजीवात्माओं की आत्मा है। प्रत्येक जीवात्मा उस परमात्मा का शरीर मण्डल है। एक वही (परमात्मा) उन सभी जीवात्माओं में आत्मत्व रूप से अवस्थित है। इसी से भुक्ति ने परमात्मा को आत्मस्थ एव सर्वभूतान्तरात्मा कहा है। इसी तरह से बृहदारण्यक उपनिषद् के अन्तर्यामी ब्राह्मण के प्रयोजन एव तात्पर्य को समझ कर तदनुसार ही अन्यान्य भुक्तिवाक्यों का तात्पर्य भी समझना चाहिये।

किन्तु छान्दोग्य उपनिषद् के—'बहुत्या प्रजायेव' इस वाक्य से भी यह सिद्ध नहीं होता है कि परमेश्वर असंख्य जीवरूप में भी अनन्त है। व्याय-वैशेषिक सम्प्रदाय के मतानुसार परमेश्वर पहले पति-पत्नी के रूप में तथा

१. श्रीमद्भागवत के तृतीय स्कन्ध में कहा गया है—'इश्वरो जीवकन्या प्रविष्टो भगवानिति' २६।३४। वहाँ टीकाकार श्रीधर स्वामी ने भी व्याख्या की है—'जीवानाम् कन्या परिकल्पनेन अन्तर्यामितया प्रविष्ट इति दृष्ट्या इत्ययम्'। आगे जाकर दशम स्कन्ध में कहा गया है—'कृत्स्नमनमवेक्षित्वमात्मानमखिलात्मनाम्' १४।१५। भगवान् श्रीकृष्ण सभी आत्माओं का आत्मा है—यह कहने में गलत होता है कि वह (कृष्ण) जीवात्मा नहीं है। किन्तु सभी जीवात्माओं का एक अन्तर्यामी आत्मा है। कनएव श्रीधरस्वामी ने भी तृतीय स्कन्ध में उक्त स्थल में उक्त रूप व्याख्या की है। अवश्य अन्य स्थलों में इससे भिन्न व्याख्याएँ भी हैं।

परचात् ब्रह्मा, विष्णु एव रुद्र आदि के रूप में अनेक होने की इच्छा रखता हुआ उन सब प्रकृत देह आदि को धारण करता है। उक्त भुक्ति वाक्य के 'प्रसादेय' इस पद में प्रकृत बोधक प्रशब्द में यही व्यक्त हुआ है।

किन्तु ब्रह्मा आदि के रूप में वह (परमात्मा) बहुत होकर भी यथार्थ से एक ही। अद्वितीय, एक ही वह सृष्टि आदि कार्यों के सम्पादन के लिए अपनी इच्छाशक्ति रूप माया से बहुत रूपों में अनेक हुये हैं, उनके सभी भेद को शास्त्र में वर्णित हैं, उपाधिमूक्त है, वास्तविक नहीं। उपनिषद् से भी अनेक स्थानों में विभिन्न रूप के उनके नाना उपाधिमूक्त भेदों का वर्णन करके उन सभी भेदों का अवास्तव्य प्रकाश करने के लिये नाना प्रकार से पुनः पुनः ठम परमेश्वर का एकवचन पोषित हुआ है। यह उन सब भुक्ति वाक्य का तात्पर्य नहीं है कि उनके मिश्रण और किसी का वास्तव्य मत्ता ही नहीं है।

और वही परमेश्वर प्रत्येक जीव तथा समार में सर्वत्र अन्तर्धानी रूप से अनुपस्थित होकर उन सभी पदार्थों का एकमात्र नियन्त्रा होने से उसी तात्पर्य में वह (परमात्मा) जीव तथा जगत् हुए हैं। ऐसी बात भी कही गयी है जैसे कोई महाशक्तिशाली पुरुष किसी राजा के घर में प्रविष्ट होकर उसका एक मात्र नियन्त्रा होने पर लोग उनके बारे में कहते हैं कि वे हि सर्वमय कर्ता एव राजा हुये हैं। उस प्रकार के वाक्यों की औपचारिक वाक्य कहा जाता है। उपनिषद् में अनेक स्थानों में अनेक औपचारिक वाक्य तथा अनेक रूपों का भी प्रयोग हुआ है। अतएव विचारने के बाद ही उसका तात्पर्य प्रकृत समझना चाहिये।

विशेष—लक्षणा स्वीकार करके तथा कष्ट कल्पना करके उपनिषद् के उन सब वाक्यों का अन्य प्रकार तात्पर्य व्याख्या का कारण क्या है? जीव तथा जगत् का वास्तव भेद प्रमाण सिद्ध ही तो अद्वय बाध्य होकर उन सब महाकाव्यों के अन्य प्रकार तात्पर्य की कल्पना करना पड़ता है। किन्तु जीव तथा परब्रह्म में यथार्थ भेद है—इस विषय के लिए उपनिषद् में क्या प्रमाण है? यह तो अद्वैतवादी सम्प्रदाय भी मानते ही हैं कि जीव तथा परब्रह्म में औपधिक कल्पित भेद है। उन कल्पित भेद के आधार पर ही समार दशा में ज्ञेय के सब व्यवहार चलते हैं तथा उन कल्पित भेद के आधार पर ही शास्त्रों में विधि तथा निषेध का उपदेश हुआ है। अतः अनेक स्थानों में वही कल्पित भेद कहा गया है।

गुरु—तब अद्वैतवादी अनेक व्याचार्यों ने भी—'तत्त्वमसि' इस महावाक्य में 'तत्' एव 'त्तम्' पद के वाच्य अर्थ में भेद मानकर मुख्यार्थ के साथ से 'तत्' एव 'त्तम्' पदों में लक्षणा करी मानी है। 'आदित्यो मूर्त्' 'आदुर्गुणम्' इत्यादि अनेक वेद वाक्यों में भी तो लक्षणक प्रयोग हुआ है। तथा उपनिषदों की

व्याख्या में शङ्कराचार्य भी क्या किसी भी स्थान में कष्ट कल्पना करने के लिए बाध्य नहीं हुए हैं ? उद्योतनिषद् की तृतीय बली के आरम्भ में ही है—‘वदन्तं पितृन्तो मुकृतस्य लोके’ । किन्तु यह सिद्धान्त विरुद्ध है कि जीवात्मा और परमात्मा दोनों ही मुकृत कर्म के फलों का भोग करते हैं । इसी से कहीं पर अपने माध्य में शङ्कराचार्य ने भी कहा है—‘एकतत्र कर्मफल मुहूर्त्ते नेतरः’ तथापि पातृ सम्बन्धात् ‘पितृन्तो हस्त्युच्यते छविन्वायेन’ । और भी देखना आवश्यक है शङ्कराचार्य ने भी उक्त समाधान से सन्तुष्ट न होकर शारीरिक भोग में (१।१।११) बाद में फिर से कहा है—‘यदा जीवस्तावत् रिवति, ईश्वरस्तु पाययति, पाययन्नपि पिबतीत्युच्यते’ । अर्थात् ‘पितृन्तो’ इस पद से समझना चाहिये कि जीव कर्म का फल भोगता है लेकिन ईश्वर जीव को कर्मफल का भोग कराते हैं । क्या बाद में शङ्कराचार्य की उस प्रकार की कल्पना भी बाध्यता मूलक पद कल्पना नहीं है ? परन्तु मुण्डक उपनिषद् में कहा है—‘स यो ह वै तत् परब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति नास्यावद्वद्वित् कुले भवति १।२।१६’ उक्त वाक्य से स्पष्ट शांत होता है कि जो उस परब्रह्म को जानता है वह “ब्रह्मैव भवति” अर्थात् ब्रह्म ही होते हैं अर्थात् ब्रह्म ही जाता है । ‘अस्य कुले अवह्यविन्न भवति’ अर्थात् उसके कुल में अवह्यविन्न उत्पन्न नहीं होते हैं । यह ब्रह्मज्ञान का प्रशसायाद है । किन्तु अद्वैत मत से यह कैसे संगत होता है कि जो वस्तुतः ब्रह्म ही है वह ब्रह्म ही होते हैं ? उनका उक्त स्वतन्त्रसिद्ध ब्रह्म भाव को ब्रह्मज्ञान का फल नहीं कहा जा सकता है । किन्तु मुण्डक उपनिषद् के आरम्भ में ही कहा गया है—‘अथपरा, यथा तदधरमधिगम्यते’ १।१।५। किन्तु उस अधर परब्रह्म की प्राप्ति कौन सी वस्तु है ? भाष्यकार शङ्कराचार्य कहते हैं कि—‘अविद्यायाः अग्राय एव हि परप्राप्तिः नार्थान्तरम्’ अर्थात् अविद्या का कारण अविद्या की निवृत्ति ही परप्राप्ति या ब्रह्म की प्राप्ति है । वह कोई भिन्न पदार्थ नहीं है । इसी ने आगे जाकर—‘ब्रह्मैव भवति’ इस वाक्य से केवल अविद्या की निवृत्ति मात्र ही समझनी चाहिये । अतएव शङ्कराचार्य के मत में भी उक्त वाक्य का परोक्षार्थ अर्थ नहीं लिया जा सकता है ।

परन्तु मुण्डक उपनिषद् के पहले कहा गया है—‘तदा विद्वान् पुण्यरापे विध्य निरञ्जनः परम साम्यमुपैते’ ३।१।३। परन्तु ब्रह्मज्ञान पुण्य ब्रह्म के जिस अत्यधिक साम्य को प्राप्त करता है—वह साम्य क्या है ? भाष्यकार शङ्कराचार्य ने व्याख्या की है—‘अद्वयब्रह्मणमेतत् परम साम्यमुपैति प्रतिरच्यते’ । किन्तु अद्वयत्व या अभेदसाम्य शब्द का मुख्य अर्थ नहीं है । “साम्य” शब्द का मुख्यार्थ सादृश्य या साधर्म्य है । भगवद्गीता में भी कहा गया है—‘मम साधर्म्यं मागता’ १५।२। यहाँ भी शङ्कराचार्य साधर्म्य शब्द का मुख्यार्थ नहीं

लेते हैं। किन्तु मुख्यार्थ के प्राधान्य होने से ॥ अन्यान्य संप्रदाय ने उक्त साम्य तथा साधर्म्य शब्द का मुख्यार्थ ही ग्रहण किया है।

न्याय वैशेषिक संप्रदाय के मत में भी ब्रह्मज्ञानी पुरुष ब्रह्म के परम सादृश्य को लाभ करता है—यही उक्त मुण्डकोपनिषद् के वाक्य का अर्थ है। अतएव पश्चात्—‘ब्रह्मेव भवति’ यह औपचारिक वाक्य है। उक्त वाक्य का भी तात्पर्यार्थ यह है की ब्रह्मज्ञ पुरुष ब्रह्म के अत्यधिक सदृश होते हैं।^१ जैसे राजा के अत्यधिक सदृश होने के कारण प्रधान राजपुरुष को लोग राजा कहते हैं उसी तरह से मुक्त पुरुष ब्रह्म का अत्यधिक सादृश्य प्राप्त करने के कारण इसी तात्पर्य में भुक्ति ने कहा है—‘ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति’। इसी प्राचीन व्याख्या का दृष्टान्त देकर शङ्कराचार्य के शिष्य आचार्य तुरेश्वर ने मानसोद्धार में कहा है—‘न औपचारिक वाक्य राजवद्वाच्य रूपे’। किन्तु मुण्डकोपनिषद् की प्रथम वल्ली के अन्तिम भाग में कहा गया है—

“यथोदक शुद्ध शुद्धमास्ति त्वत् तादृगेव भवति ।

एव मुने विमानत आत्मा भवति गौतम ॥”

उक्त भुक्तिवाक्य से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि जैसे किसी निर्मलजल^२ में दूसरा शुद्ध जल निक्षिप्त होने पर वह जल “तादृगेव भवति” यानी उक्त पूर्व जल के सदृश ही होता है। ब्रह्मज्ञानी मुनि का आत्मा अर्थात् मुक्त आत्मा “एव भवति” अर्थात् उसी तरह का ही हो जाता है। अथ संसारिक अवस्था में जीवात्मा तथा परमात्मा का भेद ही रहता है किन्तु मोक्ष के समय में अमेद हो जाता है—यह जो अपर सिद्धान्त है वह भी उक्त भुक्तिवाक्य से नहीं समझा जाता है। किन्तु यही प्रतीत होता है कि कुछ आत्मा स्वयं ब्रह्म ही नहीं हो जाता है अर्थात् ब्रह्म के सदृश हो जाता है। द्वैतवादी आचार्यों ने यही समझा है। लेकिन ब्रह्म के साथ मुक्त आत्माओं का कैसा सादृश्य होता है—इस विषय में उन लोग के बीच में संप्रदाय भेद के कारण नाना मत हैं।

गौडीय वैष्णव संप्रदाय के आचार्य श्रीव गोस्वामी ने स्कन्दपुराण के वचन के आधार पर उक्त भुक्ति वाक्य की तात्पर्य व्याख्या की है कि निम्नान-

१ गौडीय वैष्णव आचार्य बलदेव विद्याभूषण महाशय ने—‘ब्रह्मैव भवति’ इस वाक्य में एव शब्द से सादृश्य अर्थ की व्याख्या की है। यहाँ कि अमरकोष के व्यवय वर्ग में एव शब्द का सादृश्य अर्थ भी कहा गया है। बलदेव विद्याभूषण महाशय इस कोष के उल्लेख करके ‘निष्ठा-परतन’ ग्रन्थ में पूर्वोक्त—‘ब्रह्मेव भवति’—इसकी व्याख्या—‘ब्रह्मसदृशो भवति’ इस शब्द से की है। महाशय की व्याख्या भी इसी तरह की है।

मुक्ति लाभ के बाद उस मुक्त आत्मा को ब्रह्म के साथ जो तादात्म्य हो जाता है—यह तादात्म्य अभेदात्मक नहीं है किन्तु मिश्रतात्मक है। क्योंकि परब्रह्म के जो स्वात्म्य आदि नित्य विशेषण हैं वे मुक्ति के समय में भी जीव को प्राप्त नहीं होते हैं। जैसे किसी बल में यदि दूसरा बल डाल दिया जाए तो उन दोनों का तादात्म्य मिश्रतात्मक ही होगा। किन्तु अभेदात्मक तादात्म्य नहीं होता है क्योंकि उस बल के मिश्रण से पूर्वस्थित बल में वृद्धि हो जाती है मिश्रतात्म्य तादात्म्य के कारण तब उन दोनों बलों का अविभाग हो जाने से भेद का ज्ञान हो नहीं पाता है।

जो भी हो सराश यह है कि कठोपनिषद् के उक्त श्रुतिवाक्य में—‘तादृगेष भवत एव भवति’ इत्यादि उक्ति से शत होना है कि मुक्ति होने पर भी उस जीवात्मा के साथ परब्रह्म का भेद रहता है। अतः वह भेद नियत है। किन्तु श्वेताश्वतर उपनिषद् के पहले अध्याय में भी छठे मन्त्र के अन्तभाग में कहा गया है—‘पृथगात्मानं प्रेरितारञ्ज मत्वा लुब्धस्तततेनाऽमृतत्वमेति’ उक्त श्रुतिवाक्य से भी सगल रूप से समझा जाता है कि जीवात्मा और परमात्मा का भेद नित्य है कल्पित नहीं क्योंकि उस श्रुतिवाक्य से—‘आत्मानं प्रेरितारञ्ज (अन्तर्यामिणम् परमात्मानञ्च) पृथक् = भिन्नं मत्वा = शक्त्वा तेन ज्ञानेन अमृतत्व = मोक्षमेति = प्राप्नोति’ यही अर्थ सरल रूप से जाना जाता है। यी समझा जाता है कि अपना आत्मा और परमात्मा का अभेद दर्शन मुक्ति का कारण नहीं है किन्तु पृथक् रूप से उन दोनों आत्माओं का स्वरूप दर्शन मुक्ति का कारण है। अतः बाद में हो फिर से उस सिद्ध भेद की ही पुनरुक्ति हुई है।

‘शशीद्रावभावीयाऽनीष्टो १।१। दो अनीष्टाशौ ईशानीष्टो—अर्थात् दोनों ही आत्माएँ, आज (उत्पत्ति शून्य हैं, किन्तु उन दोनों में परमात्माञ्च

१ “मर्वसवादिनी” ग्रन्थ में श्रीश्रीयोगोत्तामी ने वेदान्त सूत्र की मन्वा-धाय कृत व्याख्या स्वीकार करके ही लिखा है—यथालोके तदकमुदकान्तरे नैकीमूनमिनि व्यवहिण्माणमपि भिन्नवस्तुत्वात्तदन्तर्भूतमेव भवति ननुनदेव भवतीत्येव स्यादत्रापि । तथा च श्रुतिः—यथोदकं शुद्धं शुद्धं मासितं तादृगेष भवति ... । काण्डेच—तद्वै तूदकं मित्तम् मिश्रमेव यथा भवेत् । नर्चन-देव भवति यतो वृद्धिः प्रजायते । एवमेष हि जीवोऽपि तादात्म्यं परमात्मना प्राप्नोति नासौ भवति स्वातन्त्र्यादि विशेषणात् । तत्त्वसन्दर्भं की व्याख्या में योग्योत्तामी रामानुजान् भट्टाचार्य ने स्कन्दपुराण के उस वचन को उद्धृत करके तादात्म्य दाद की व्याख्या में लिखा है—‘तादात्म्य—मिश्रताम्’ । नासौ भवतीति न परमात्मा भवति ॥”

(सर्वज्ञ) और जीवात्मा अज्ञ है। परमात्मा ईश होता है और जीवात्मा अनोश है।

बाद में दोनों आत्माओं में इस तरह का भेद दिखाने का प्रयोजन या उद्देश्य क्या है ? परन्तु जीव अविद्या कलित होने पर 'द्वौ अज्ञौ'—यह उक्ति कैसे सङ्गत होगी। तथा "द्वौ" इस पद का प्रयोजन क्या है—यह भी सोचना आवश्यक है।

'द्वौ' एवं 'अज्ञौ' इन दोनों पदों से क्या यह नहीं शात होता है कि अनादि सत्य जीवात्मा और परमात्मा का द्वित्व या द्वैत सत्य है ?

परन्तु श्वेताश्वतर उपनिषद् के अन्तिम अध्याय में—एकोदेव सर्वभूतेषु गूढः' इत्यादि वाक्य से सभी जीवों के अन्तर्गामी निर्गुण—अर्थात् सत्त्व, रजस् तथा तमस् इन तीनों गुणों से रहित तथा सर्वजीवों के सकल कर्मों का अभ्यक्ष साक्षी परमात्मा का एकत्व प्रकाशित करने के लिये पुनश्च बाद में कहा गया है—

‘नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानाम् ६।११।

एको बहूना यो विदधाति कामान् ।’

उस प्रति वाक्य में—चेतनानां तथा बाद की फिर से 'बहूनां' इन बहुवचनान्त बहु शब्द के प्रयोग से शात होता है कि जीवात्मा का बहुत्व वास्तविक है। वह कल्पित नहीं है। अन्यथा बाद की 'बहूनाम्' इस पद के प्रयोग का प्रयोजन क्या है ? अतएव उसी भुक्ति से यह भी स्पष्ट हुआ है कि अनन्त जीव तथा एक परमात्मा का भेद वास्तव सत्य है। जीवात्माओं का वास्तव बहुत्व वादी सभी सप्रदायों ने यही समझ कर जीवात्मा तथा परब्रह्म का यथार्थ भेद समर्पित किया है। उन लोगों के मत में वेदान्त दर्शन के—‘भेदव्यवदेशाख्यानः (१।१।३१) एवं अभिक्रान्तु भेदनिर्देशात् (२।१।२२)’ इन दो सूत्रों के द्वारा भी जीवात्मा तथा परब्रह्म का यथार्थ भेद ही कहा गया है।

उपनिषद् तथा ब्रह्मसूत्र के द्वारा सभी लोग आपका सम्मत भद्वैत विज्ञान ही समझेंगे, यह कदापि सम्भव नहीं है।

नवम अध्याय

श्रीमद्भगवद्गीता में द्वैतवादियों की दृष्टि

शिवर—१४ मन्त्र है कि प्राचीनका० में ही ऋषिगणों के बीच उपनिषद् वाक्यों के विभिन्न तत्पर्य लगा लगा कर अनेक सिद्धान्तों का प्रकाशन किया जाता रहा है। वेदान्तदर्शन के प्रथम अध्याय के चतुर्थपाद में भगवान् वादरायण ने—आश्वरय्य, औद्भुतोमि एव काशकृत्स्न मुनियों के मतभेदों का उल्लेख किया है। भगवान् शङ्कराचार्य के मत में काशकृत्स्न मुनि का सिद्धान्त ही भूति के अनुपपत्ति होने के माते वह सिद्धान्त दक्षमुखकर वादरायण को भी मान्य है। वास्तव में शारीरक सूत्र के भाष्य में शङ्कराचार्य ने कहा है—‘औद्भुतोमिपक्षे पुनः सृष्टमेवावस्थान्त्यापेक्षौ मेदामेदौ गम्येते। तत्र काशकृत्स्नीय मत अत्यनुत्तरीति गम्यते। प्रतिविगदयिषतायांनुनागत् ‘तत्त्वमसी’त्यादि-श्रुतिभ्यः’ इत्यादि। परन्तु भगवद्गीता से भी यही सिद्धान्त ज्ञात होता है। क्या भगवद्गीता में कोई सिद्धान्त प्रतिगदित है वे प्रकृत सिद्धान्त के रूप से प्राप्त नहीं है।

शुभ—अनवर ही ब्राह्म है। किन्तु क्या यह भी हम कह सकते हैं कि भगवद्गीता में शङ्कराचार्य के द्वारा समर्थित अद्वैतसिद्धान्त ही उपदिष्ट हुआ है। कितने आचार्यों ने भगवद्गीता के द्वारा भी जीव तथा परब्रह्म में भेद मानकर द्वैतसिद्धान्त एवं कितने आचार्यों द्वैताद्वैत सिद्धान्त को ही समझ कर व्याख्या और विचार के द्वारा उसका समर्थन किया है। यह भी तो हम नहीं कह सकते हैं कि उन लोगों की सभी बातें अग्राह्य हैं। उन लोगों की सभी बातें भी विचार करके ही समझनी पड़ेगी। अद्वैतवाद में अधिक आग्रह रहने के कारण पहले से ही दूसरे विरुद्ध मतों की अवज्ञा करने से विचारपूर्वक अद्वैतमत समझना नहीं जाता है।

अतएव यह भी तो देखना होगा कि भगवद्गीता में द्वैतवादियों की दृष्टि कैसी है। अद्वैतवादी भगवान् शङ्कराचार्य ने भी अपने विद्वजपुत्रवाले द्वैतवादियों की सभी बातों का उल्लेख करके ही स्वमत स्थापन में युक्ति प्रदर्शन के द्वारा बहुत विचार उपस्थित किये हैं—ये सभी बातें भी विचार पूर्वक समझना चाहिये।

शिष्य—विचार का अन्त नहीं है। किन्तु अनौपयोगपूर्वक भगवद्गीता के आद्यन्त पाठ करने से इतना अवश्य ज्ञात होता है कि भगवद्गीता में

जीवात्मा तथा परमात्मा का अद्वैत सिद्धान्त ही उलटिष्ट हुआ है। पहले ही भगवद्गीता के द्वितीय अध्याय में आत्मा का जो रूप उलटिष्ट हुआ है, ॥॥ तो परब्रह्म का ॥ स्वरूप है। 'य एन वेत्ति हन्तात्म' तथा—'अविनाशि तु तद्विदि' इत्यादि श्लोक से ज्ञात होता है कि परमात्मा ही जीवात्मा है, परन्तु गीता के अनेक श्लोकों से सुस्पष्ट ज्ञात होता है कि परब्रह्म से जीव वस्तुतः भिन्न नहीं है। जीव परब्रह्म का ही अंश है।

गुरु—मनोयोग से भगवद्गीता का आद्यन्त पठन करना भी दुःसाध्य व्यापार है। तथा जिन तरह के मनोयोग से भगवद्गीता का प्रकृत सिद्धान्त समझा जाता है वह तो बहुत साधनभाषेय है। जो भी हो, अन्य क्याएँ आगे बही जाएँगी। अभी पहले भगवद्गीता के द्वितीय अध्याय का विषय ही कहता हूँ।

'अविनाशि तु तद्विदि येन सर्वं यद तत्तम्' यह वाक्य न्यायवैशेषिक सम्प्रदाय के मतानुसार जीवात्मा के सम्बन्ध में भी उपगन्त होती है। क्योंकि उस मत में जीवात्मा भी परमात्मा की तरह सर्वोपायी है। परन्तु द्वितीय अध्याय में जीवात्मा की नित्यता को समझाने के लिये उसमें बारम्बार परमात्मा के बहुत से साधर्म्य कहे गये हैं। किन्तु उससे यह नहीं उपगन्त होता है कि जीवात्मा परमात्मा से अभिन्न है। क्यों कि जीवात्मा में परमात्मा का जो वैधर्म्य है उससे भेद ही सिद्ध होता है। तथा जीवात्मा हन्ता नहीं है—इसका तात्पर्य है कि जीवात्मा स्वतन्त्र रूप से हन्ता नहीं है। जीवात्मा का हन्ता होना भी परमेश्वर के अधीन है। परमेश्वर ही सभी जीवों के कमानुसार साधु और असाधु कर्मों का करनेवाला है। भी भगवान् ने भी बाद में कहा है—'मयैवेने निहता पूर्वमेव निर्मलमात्रं भव सत्यमाविन्' (गी० ११।१५)

किन्तु द्वितीय अध्याय में—'नासतो विद्यते भावो नामासौ विद्यते सत' इत्यादि श्लोक में सत् शब्द से साधारणतः आत्मा का स्वरूप ही परोक्ष हुआ है इसे स्पष्ट करने के लिये अगले श्लोक में नपुंसकलिङ्ग में सत् शब्द का प्रयोग किया गया है। इसलिये—'तत्-आत्मस्वरूपम्, अविनाशि तु = अविनाशदेव विदि।' इस तरह की व्याख्या से ज्ञात होता है कि आत्मा का स्वरूप विनाशशील नहीं है। क्योंकि 'येन सर्वं यद तत्तम्' जिसके द्वारा सब व्याप्त है वही भी सर्वोपायी पदार्थ है तथा अविनाशी है। न्याय तथा वैशेषिक के मतानुसार जीवात्मा और परमात्मा के दोनों ही सर्वोपायी पदार्थ हैं। जीवात्मा को अस्तित्व या तो किसी किसी वैष्णव आचार्य ने केवल जीवात्मा के सम्बन्ध में ही उक्त श्लोक की व्याख्या की है।

वाराणसी में गीता के द्वितीय अध्याय में आत्मा को नित्यता के प्रतिपादन के लिये पहल—‘न त्वेवाह’ इत्यादि श्लोक में ‘अह’ पद से परमात्मा की चर्चा होने से आगे जाकर दोनों आत्माओं का नित्यत्व सिद्ध हो जाता है—यह समझा जाता है। यहाँ यह भी वक्तव्य हो जाता है कि जीवदेह में जीवात्मा की तरह देह स्थित अन्तर्यामी परमात्मा भी अवश्य है, और जीवात्मा के नित्यत्व प्रतिपादन करने के लिए दृष्टान्त रूप से परमात्मा का अविनाशित्व कहा जा सकता है।

वस्तुतः द्वितीय अध्याय के उन सभी श्लोक से जीवात्मा और परमात्मा का वास्तविक अभेद सिद्ध नहीं किया जा सकता है, क्योंकि आत्मा का विरस्थायित्व प्रकाश करने के लिये श्रीभगवान् ने पहले कहा है—

‘न त्वेवाह जानु नास म एव नेमे जनाधिग ।

न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम्’ ॥ २।१२।

उक्त श्लोक में ‘अह’ ‘त्वम्’ और ‘इमे’ इस बहुवचनान्त पद से तथा आगे जाकर ‘सर्वे वयम्’ इस तरह की बहुत्वबोधक उक्ति से स्पष्ट शक्त होता है कि अर्जुन और उन महाराजाओं की आत्माएँ और परमात्मा अकृष्ण परस्पर मित्र है।

अन्यथा बाद में फिर से ‘सर्वे वयम्’ इस उक्ति का क्या प्रयोजन है? यह भी विचार करना आवश्यक है कि एकात्मवाद में ‘सर्वे’ शब्द तथा बहुवचन का प्रयोग करना कैसे सङ्गत है? माध्वकार शङ्कराचार्य ने भी यह सोच कर कहा है। ‘देहभेदानुवृत्त्या बहुवचनम्, नात्मभेदाऽभिप्रायेण’।

परन्तु भगवान् श्रीकृष्ण, अर्जुन और युद्ध के लिये उपस्थित नृपतिपों को देहभेद मानकर उक्त श्लोक में ‘सर्वे वयम्’ इस तरह का बहुवचनान्त प्रयोग आवश्यक है। परन्तु उक्त श्लोक में ‘वयम्’ इस पद से वे सभी आत्मा सूचित हुये हैं। अतः यह समझा जाता है कि आत्मा के बहुत्व के कथन से सभी आत्माओं में परस्पर पारमार्थिक भेद ही व्यक्त किया गया है। अतः श्रीमाध्वकार आचार्य रामानुज ने व्याख्या की है “यथाऽह सर्वेश्वर परमात्मा नित्य इति नात्र संशय सदैव भगवन्त क्षेत्रज्ञ आत्मानोऽपि नित्या एवेति मन्तव्यम्। एव भगवन्त सर्वेष्वपदात्मनाश्च परस्पर भेदः पारमार्थिक इति भगवतैव उक्तमिति प्रतीयते”। अर्थात् सर्वेश्वर भगवान् से अन्यान्य सभी आत्माओं का परस्पर भेद पारमार्थिक है। यह उस स्थल में भगवान् ने ही कहा है।

आचार्य रामानुजने इसका समर्थन करते हुए आगे कहा है—‘अज्ञान मोहित प्रति तन्निवृत्तये पारमार्थिकनित्यत्वोपदेशसमये “अहं त्वमिमे सर्वे वयम्” इति उपदेशात्, औपचित्यत्मभेदादे हि आत्मभेदस्यातात्त्विकत्वेन तत्त्वोपदेश-

समये भेदनिर्देशो न सञ्जयते' । तात्पर्य यह है कि आत्मा का भेद औपचारिक अवास्तविक होने से जिस समय में भीमगवान् अज्ञान से मोहित अर्जुन को अज्ञान की निवृत्ति के लिये आत्मा के नित्यत्व का उपदेश करते हैं उस समय अवस्थित भेद का उपदेश नहीं कर सकते हैं । तत्परोक्ष के समय में कल्पित मिथ्या भेद का निर्देश संगत नहीं होता है । अतः उक्त श्लोक में— 'अहम्' 'त्वम्' 'इमे' तथा 'सर्वे जगत्' इत्यादि उक्ति से जो आत्मा का भेद स्पष्ट रूप से कहा गया है । यह भी आत्मा के नित्यत्व की तरह पारमार्थिक ही है । यही सिद्धान्त समझा जाता है । आचार्य रामानुज ने आत्मा के वास्तविक बहुत्व की श्रुतिसिद्ध प्रतिपादित करने के लिए श्रुताश्रय उपनिषद् के— 'नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानाम् एको बहूनां यो विदधाति कामान्' इत्यादि श्रुतिवाक्य भी उद्धृत किये हैं ।

परन्तु परमात्मा श्रीकृष्ण से अर्जुन आदि के आत्मा का वास्तव भेद न रहने पर भीमगवान् ने आत्मा का चिरस्थायित्व प्रतिपादन करने के लिए उक्त स्थल में अर्जुन से यह बात क्यों नहीं कही है कि आप और ये सब नरनरति चिरकालसे हैं और चिरकाल तक ही रहेंगे । क्योंकि मैं चिरस्थायी हूँ, मुझसे कोई आत्मा घटित नहीं है परन्तु भीमगवान् ने बाद में ही अपना ईश्वरत्व प्रकाश करते हुए ही कहा है— 'न मे पार्योक्तं कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किञ्चन' इत्यादि (गी० ११.२२-२०) उनकी शेषोक्त इस उक्ति ने यह ज्ञात होता है कि उनसे कर्म कर्त्ता आत्मा भिन्न है । अतएव उन्होंने अर्जुन से कहा है— 'नियतं कुरु कर्म त्वम्' ।

शिष्य—माया का अवीश्वर परमात्मा सर्वेश तथा सर्वेश्वर है, अतएव उनसे अविद्या का वशवर्त्ता अतर्वेश और अनीश्वर जीव का भेद अवश्य ही स्वीकार्य है, पर यह भेद वास्तव या काल्पनिक है यही विचारणीय है । किन्तु भगवद्गीता से यह स्पष्ट ज्ञात होता है कि वह भेद वास्तव नहीं है, अमेद ही वास्तव है । क्योंकि बाद में ठसर्वे अध्याय में कहा गया है— 'अहमा मां गुडा केश मर्मभूताशयस्थित' (श्लोक २०), परन्तु तत्परोक्ष अध्याय के द्वितीय श्लोक में देही जीव को शेषतः कहकर तृतीय श्लोक में ही कहा गया है— 'शेषतश्चापि मां विद्धि सर्वभक्षेय भारत' । बाद में पन्द्रहवें अध्याय में स्पष्ट कहा गया है— 'ममैतच्छो जीवन्नेके जीवभूत भनाशन' (श्लोक १५.१०) अर्जुन-लोक में ही नेत्र अंश जीवभूत है—यह कहने से स्पष्ट ही ज्ञात होता है कि परमात्मा ने ही सब प्राणीदेह में सर्वमात्र प्राप्त किया है । अतः पारमार्थिक रूप से जीव ईश्वर से भिन्न नहीं है ।

गुण—भगवद्गीता के पन्द्रहवें अध्याय के—‘मनैवागो जीवलोके’ इत्यादि श्लोक के ‘अग’ शब्द से भी अद्वैतवादी ने अनेक मत का समर्थन किया है— यह सत्य है किन्तु उक्त श्लोक के बड़े स्तरहवाँ श्लोक में कहा गया है—

‘उत्तम पुरुषस्त्वन्य परमात्मेत्युदाहृतः ।

यो लोकेऽप्रदमाविश्य विमर्त्यन्य ईश्वरः ॥’

(गी० १५।१७)

इससे शत होत है तीनों लोकों का धारण करनेवाला अन्य ईश्वर परमात्मा है उत्तम पुरुष है, तथा वे पूर्वोक्त सर और असर इन दोनों पुरुषों में वस्तुतः भिन्न है, अतः वह परमात्मा सर्वमात्रा में भी वस्तुतः भिन्न है । अन्यथा पश्चात् उक्त श्लोक का प्रयोजन ही क्या है ? उक्त श्लोक में यह नहीं कहा गया है कि उत्तम पुरुष परमात्मा केवल वह पदार्थ से भिन्न है । भेदवादी आचार्यों ने उक्त श्लोक में ‘तु’ एवं ‘अन्य’ शब्द से जीवात्मा से भी परमात्मा का वास्तविक भेद विचारपूर्वक समर्थन किया है : तब पूर्वोक्त ‘मनैवागो जीवलोके’ आदि श्लोकों में अग शब्द से अभेद ही विवक्षित है—यह कैसे समझेंगे ।

परन्तु सावयव द्रव्य का अवयव अर्थात् भाग या एकदेश ही अंश शब्द का मुख्य अर्थ है । निर्विकार तथा निरवयव परब्रह्म का अवयव रूप अंश सम्भव ही नहीं है । वेदान्तार्थन के—‘अंशो नाना व्यरदेशात्’ इत्यादि (२।१।४३) सूत्र के भाष्य में आचार्य शङ्कर ने व्याख्या की है—‘अंश एव अंशो नहि निरवयवस्य सुखोऽयः सम्भवति’ । अर्थात् निरवयव परमेश्वर का अंश पद का मुख्यार्थ सम्भव न होने से उक्त सूत्र के अंश पद का अयत्नरूप स्वर गौण अर्थ होता है । भगवद्गीता के उक्त श्लोक के भाष्य में शङ्कराचार्य ने अपने सिद्धान्त के अनुसार समाधान करने के लिए कहा है—‘नैव दोषोऽविद्याकृतोपाधिपरिविह्वन्न एकदेशोऽय इव कल्पितो यतः’ । परन्तु जीव जीव में प्रविष्टिभित्त सूर्य की तरह अथवा पटाकाश पटाकाश प्रभृति की तरह कल्पित भेदविशिष्ट है अतएव अवास्तव है—यह अग्नान्य सप्रदायों ने नहीं माना है । शङ्कराचार्य के सम्मत अनिर्वचनीय अविद्या बहुत विवादमत्त है । परन्तु उक्त मत में परब्रह्म के रूप में जीव को सनातन होने पर भी परब्रह्म का सर्व भाग एवं उनके वह कल्पित अंश सनातन नहीं है । परन्तु उक्त श्लोक में प्रथमोक्त ‘अंश’ पद का ही विशेषण पद बाद में ‘सनातन’ कहा गया है । बहुतेरे के मत में उस ‘अंश’ के सनातन नहीं होने से श्लोक उस विशेषण की उपरति ही नहीं होती है ।

वस्तुतः भगवद्गीता के उक्त श्लोक का 'अंश' शब्द गौणार्थक है, यह सभी को मान्य है। इसलिए उक्त गौणार्थक अंश शब्द से दूसरा तात्पर्य भी समझा जा सकता है। न्याय वैशेषिक आदि सम्प्रदाय के मतानुसार उस 'अंश' शब्द से परमेश्वर और जीव में प्रभुत्ववत् सन्त्य ही व्यक्त हुआ है। शास्त्र-दीर्घिका के तर्कपाद में श्रीमद्वाङ्मय पार्थसारथि मिश्र ने भी उक्त 'अंश' शब्द के तात्पर्य की व्याख्या की है। और १२३।४८। शारीरक भाष्य में शङ्कराचार्य के कथन से भी शक्त होता है कि वह व्याख्या भी प्राचीन है। अर्थात् जैसे राजा अपने आश्रित तथा कार्य संपादक आत्मीय आदि को अपना अंश कहता है वैसे ही सभी जीवों के प्रभु परमेश्वर ने सभी जीवों का अपना कार्य संपादक मानकर अपना अंश कहा है। उक्त अंश शब्द का गौण अर्थ अंशतुल्य है। जैसे जीवों के शरीर के अंश हाथ पैर आदि उस शरीर के साथ नाना कार्यों का संपादन करता है वैसे ही सभी जीव उस परमेश्वर के कार्य का संपादक होने से उसके अंशतुल्य होते हैं। वस्तुतः जीव के अस्तित्व के बिना परमेश्वर की सृष्टि आदि कार्य संभव ही नहीं है। अतएव जीव परमेश्वर का सहकारी शक्ति-विशेष होने के कारण भगवद्गीता में इसी तात्पर्य से पहले कहा गया है— 'प्रकृतिं विद्धि मे पराम्। जीव भूता महाबाहो यदेतं चार्थते जगत्'—१।७।५। विष्णुपुराण में भी कहा गया है अर्थात् जीव परमेश्वर की स्वरूपशक्ति से भिन्न द्वितीय शक्ति है— 'विष्णुशक्तिं परां प्रोक्ता श्रेयशाख्या तथापरा'। ६।७।६१। सहकारी अर्थ में भी 'प्रकृति' शक्ति तथा 'अंश' शब्द का प्रयोग हुआ है। वस्तुतः भगवद्गीता के उक्त श्लोक के गौणार्थक अंश शब्द से जीव और ईश्वर का वास्तव्य अमेद निर्विकार सिद्ध नहीं होता है।

१. जीव का अणुत्ववादी मन्वाचार्य ने 'वराहपुराण' में वचन के अनुसार परमेश्वर का स्वाश और विभिन्नता ऐसे द्विविध अंश कहकर मान्य, ब्रूम, वराह आदि अवतारों को उनकी स्वाश अथवा स्वस्वप्राप्त कहा है। और समस्त जीवों को उनके विभिन्नता मानकर उनसे स्वस्वप्राप्त भेद ही समझा दिया है। तदनुसार गौडीय वैष्णवाचार्यों ने भी उक्त द्विविध अंश कहा है तथा विष्णुपुराण के (६।७।६१) वचन के अनुसार जीव को परमेश्वर की स्वस्वप्राप्त से भिन्न द्वितीय शक्ति कहा है। अथ चन्देद विद्याभूषण महोदय ने 'मिथ्या-रत्न' ग्रन्थ के आठवें पाद में लिखा है— 'मयं तदमि नोऽपि तच्छक्तिरेव सदसो निगद्यते' श्री चैतन्यचरितामृत ग्रन्थ में वदिराज गोस्वामी ने भी सार्वभौम भट्टाचार्य के पास चैतन्यदेव की उक्ति के रूप से लिखा है—

'गीताप्राप्ते जीवस्य शक्तिं करि माने, हेन जीवे अमेद कहइ ईश्वर सने ? ॥

भगवद्गीता के तेरहवें अध्याय में पहले जीव को क्षेत्रज्ञ कहकर बाद ही में—‘क्षेत्रज्ञाणि मा विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत’ कहा गया है। परन्तु यहाँ पूर्व-श्लोक में उक्त देहामिमाने जीवरूप क्षेत्रज्ञ ही परवर्ती श्लोक में क्षेत्रज्ञ शब्द से गृहीत होने पर—‘क्षेत्रज्ञ तज्ज मा विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत’ इसी तरह की स्पष्ट उक्ति क्यों नहीं हुई है। वस्तुतः जैसे जीवात्मा को क्षेत्रज्ञ कहा गया है वैसे ही दूसरे अर्थ में अन्तर्यामी परमात्मा को भी क्षेत्रज्ञ कहा गया है। महाभारत के शान्तिपर्व में यही अर्थ प्रकाश करके कहा गया है—‘क्षेत्राणि ही शरीराणि ब्रह्माणि शुभाशुभान्। तानि वेत्त स योगात्मा तत क्षेत्रज्ञ उच्यते’ (३७१) (गौडीय वैष्णवाचार्य निम्बार्कचरण और बलदेव विद्याभूषण ने शान्ति-पर्वत उक्त वचन के अनुसार मीमांस्वरिक्त भगवद्गीता के उन्मुख श्लोक की इस तरह से सार्वभौम व्याख्या की है कि जैसे प्रज्जगत् भरने क्षेत्र को ही जानने है किन्तु राजा सभी के क्षेत्रों को जानता है वैसे ही प्रत्येक जीव अपने अपने शरीर रूप क्षेत्र को आत्मा कहकर जानता है—इसी अर्थ में ही पहले क्षेत्रज्ञ शब्द का प्रयोग हुआ है। किन्तु इन सभी जीवों का स्वामी सर्वज्ञ परमेश्वर सभी जीवों के शरीर रूप क्षेत्रों को जानता है। वह (परमेश्वर) सभी जीवों के शरीरात्मक सभी क्षेत्रों में हृद्यदेश में अन्तर्यामिरूप में स्थित है। श्रीहृण ने कहा है—‘क्षेत्रज्ञाणि मा विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत’ तथा उसी सार्वभौम से उन्होंने पहले भी कहा है—‘अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताश्म-स्थित’ (१०।१० गी०) भीष्म स्वामी ने भी यहाँ व्याख्या का है—हे गुडाकेश ! सर्वेषां भूतानाम शरीरान्त करणेषु सर्वकार्याद्युपैर्निबन्धित्वेना-वस्थितः परमात्माऽहम् ।

वस्तुतः ब्रह्मात्मा तथा परमात्मा ये दोनों ही आत्मन्शब्द का वाच्य हैं। आत्मन्शब्द के और भी बहुत से अर्थ हैं।

शास्त्र में किसी किसी स्थान में परमात्मारूप विद्वेय अर्थ में भी केवल ‘आत्मन्’ शब्द का प्रयोग हुआ है तथा उसे परमात्मा परमेश्वर का ही वास्त-विक एकात्म्य है और बहुत से उपाधि भेद से औपार्थिक बहुत्व भी कहा गया है। वह सभी भूतों का अन्तरात्मा है—इस अर्थ में किसी-किसी स्थान में वह भूतात्मा भी कहा गया है तथा उसी के बारे में भूत ने कहा है—‘एकधा बहुधा चैव ह्यने ब्रह्मचन्द्रम्’ ।

परन्तु—सभी जीवों के देह में रहनेवाला अन्तर्यामी नहीं महेन्द्र परमात्मा उस देह में रहनेवाले जीवात्मा से वस्तुतः भिन्न पुरुष है। अतः भगवद्गीता के उक्त तेरहवें अध्याय में ही कहा गया है—‘उग्रद्रष्टाऽनुमन्ता च भर्ता

भोक्ता महेश्वरः । परमात्मेति चाप्सुक्तो देहेऽस्मिन् पुरुष पर ॥' उक्त श्लोक में पश्चादुक्त 'पर' शब्द का 'मिन्न' अर्थ है ।

अध्य—क्या भगवद्गीता के किसी श्लोक से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि जीवात्मा और परमात्मा का भेद वास्तव है ?

शुद्ध—अवश्य ही सम्झना जाता है । ज्ञात नहीं होने पर बहुत से सम्प्रदायों ने इसे दैर्घ्य समझा है । अभी यह बात बहिये । भगवद्गीता के चौदहवें अध्याय का दूसरा श्लोक देखिए—'इदं ज्ञानमुपलभ्य मम सारम्यमागता । सर्वेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च' ॥ १८ ॥ श्लोक के साधर्म्यशब्द से ज्ञात होता है कि तत्त्वज्ञानी मुक्त पुरुषगण परमेश्वर का सादृश्य प्राप्त करते हैं । यहाँ यह कहना आवश्यक है कि कश्चिन् यन्त्रि अभिन्न पदार्थ में सादृश्य वर्णन करते हैं तथापि भेदविशिष्ट सादृश्य ही सारम्यशब्द का मुख्य अर्थ है । भाष्यकार शङ्कराचार्य भी इसे अस्वीकार नहीं कर सके इसलिये उन्होंने उक्त श्लोक का व्याख्या करते हुये कहा है—'मम = परमेश्वरस्य साधर्म्यम्' म स्वरूपतामागताः प्राप्ता इत्यर्थो ननु समानधर्मता साधर्म्यं क्षेत्रेश्वरयो-र्भेदान्मुपगमात् गीताशास्त्रे' ।

टीकाकार आनन्दगिरि ने शङ्कराचार्य के अभिप्राय को व्यक्त करते हुए वहाँ पर कहा है 'साधर्म्यस्य मुख्यत्वे भेदघ्नोऽपि गीताशास्त्रविरोधः स्यादित्याह—नन्वात' अर्थात् उक्त श्लोक में साधर्म्यशब्द का मुख्य अर्थ लेने से मुक्त आत्मा से भी परमात्मा का भेद अवश्य मानना पड़ता है ।

किन्तु यह मानने से गीताशास्त्र के सिद्धान्त का विशेष होता है अतएव गीता-शास्त्र के भाष्य के अनुसार भाष्यकार शङ्कराचार्य ने व्याख्या की है—'मम = परमेश्वरस्य साधर्म्यम् म स्वरूपतामागताः प्राप्ता' ।

किन्तु गीताशास्त्र का यदि उत्तरूप सिद्धान्त है तो 'म स्वरूपतामागताः' इस तरह की ही उक्ति क्यों नहीं की गई ? सादृश्यबोधक साधर्म्य शब्दप्रयोग का उद्देश्य क्या है ? परन्तु मुक्तपुरुषगण परब्रह्म स्वरूप ही होने पर उनके और अधिक भेद अथवा बहुत्व नहीं रह सकेगा अतः उक्त श्लोक में 'मम साधर्म्यमागताः' इस तरह से बहुवचन-तत्त्वप्रयोग कैसे सह्य होगा ? और यह भी विचार करना आवश्यक है कि यहाँ बहुवचन प्रयोग का उद्देश्य क्या है ?

परन्तु मुक्तपुरुषगण परब्रह्म स्वरूप हो होने पर उनका पुनर्जन्म आदि नहीं होता है यह कहना अनारव्यक है अतः उस व्याख्या में उक्त श्लोक के उत्तरार्ध वाक्य का विशेष सार्थकता नहीं होती है, किन्तु मुक्तपुरुषगण परमेश्वर का सादृश्य कैसा है ? यह प्रश्न ही महत्ता है अतएव उस श्लोक के अरर अंश की सार्थकता नहीं होती है । किन्तु मुक्तपुरुषगण परमेश्वर का सादृश्य प्राप्त होते हैं कहने से वह सादृश्य कैसा है यह प्रश्न उचित हो सकता है । इसीलिए उत्तरार्ध

में कहा गया है—‘सर्वेऽपि ज्ञोपजायन्ते प्रलये न व्यवन्ति च’ । अवश्य और भी अनेक प्रकार का सादृश्य कहा जा सकता है । वस्तुतः भाष्यकार शङ्कर ने उक्त श्लोक में साधर्म्यशब्द का मुख्य अर्थ ग्राह्य नहीं है—इसे सिद्ध करने के लिए—‘भेदान्मुपगमाद् गोताशास्त्रे’ इस कथा के द्वारा जो हेतु कहा है वह असिद्ध है । क्योंकि द्वैतवादी सभी संप्रदायों के मत से जीवात्मा और परमात्मा में वास्तव भेद ही गोताशास्त्र का सिद्धान्त है । यहाँ द्वैतवादी से विशिष्टाद्वैतवादी आचार्य रामानुज तथा द्वैताद्वैतवादी निम्न कर्त्तव्य को भी मैंने ग्रहण किया है । क्योंकि इन लोगों के मत से भी जीवात्मा और परमात्मा का द्वैत या भेद यथार्थ है । अतः आचार्य शङ्कर का वह उक्त हेतु प्रतिवादियों को दृष्टि में असिद्ध है इसीसे वह प्रकृत हेतु नहीं है । यह भी सर्वसम्मत है कि जो हेतु सन्निवृत्त है वह भी असिद्ध नामक है ज्ञानास के अन्तर्गत है ।

निष्कर्ष यह है कि द्वैतवादी आचार्यों ने मुख्य अर्थ के प्राधान्य से भगवद्गीता के उक्त श्लोक में साधर्म्यशब्द का भेदविशिष्ट सादृश्य रूप मुख्य अर्थ ही ग्रहण किया है । इन लोगों के मत में उक्त मुख्य अर्थ का कोई बाधक नहीं है । मुण्डक उपनिषद् के—‘परमं साध्यमुपैति’, कठोपनिषद् के—‘एव भवति’ और भगवद्गीता के—‘मम साधर्म्यमागताः’ इन सभी वाक्यों में मुक्त पुरुषों को परब्रह्म के साथ सादृश्यविशेष की प्राप्ति ही समझी जाती है । अतएव—‘ब्रह्मभाव, ब्रह्मभाव तथा ब्रह्मभूय’ इत्यादि शब्दों से उसे सादृश्य विशेष ही समझना चाहिये । अतः मुक्तसमय में मुक्त आत्मा में परब्रह्म का भेद रहने से वह भेद नित्य तथा वास्तव सत्य—यह स्वीकार करना चाहिये ।

किन्तु शङ्कराचार्य के मत से मुक्तपुरुष की ब्रह्मभावप्राप्ति अथवा ब्रह्म प्राप्ति क्या है—यह भी समझना होगा । मुण्डक उपनिषद् के भाष्य में उन्होंने स्वयं पहले कहा है—‘अविद्यायाः अशय एव हि परप्राप्तिर्नान्तरम् ।’ यह पहले की कहा गया है कि इस मत में मुण्डक उपनिषद् के—‘ब्रह्मैव भवति’ इस वाक्य के यथाभूत अर्थ का ग्रहण नहीं किया गया ।

परन्तु भगवद्गीता के—‘क्षेत्रज्ञापि मां विद्धि’ इत्यादि श्लोक के भाष्य में पूर्वपक्ष का समर्थन करते हुए शङ्कराचार्य ने द्वैतवादियों की जो सब बातें कही हैं वे सब बातें भी ध्यान से समझानी पड़ेंगी । यदि उन बातों में मद्दर नहीं है तो शङ्कराचार्य ने भी क्यों उनका उल्लेख करके अपना सिद्धान्त स्थापन करने के लिए वही उस प्रकार का विस्तृत विचार दिया है ? शङ्कर ने पूर्वपक्ष का समर्थन करने के लिए पहले वहाँ द्वैतवादियों की बातें कहीं हैं—

ननु सर्वक्षेत्रेषु एक एवैश्वरो नान्यस्तद्व्यतिरिक्तो भोक्ता विद्यते चेत् । तन् ईश्वरस्य सत्तावित्तम प्रातन्, ईश्वर-व्यतिरेकेण वा सत्ताविणोऽन्यस्याभावात् समारा-

भावप्रसङ्गः, तद्योभयमनिष्टम्, बन्धमोक्षतद्वैतशास्त्रानर्थक्यप्रसङ्गात्, प्रत्यक्षादि-
प्रमाणविरोधाच्च' । सात्पर्य यह है कि सभी जीवों के शरीर में एक ही ईश्वर अव-
द्वेष्टा रहने पर वस्तुतः ईश्वर ही सुख और दुःख का भोक्ता सत्कारा है—यह मानना पड़ता
है । अथवा ईश्वर से मिला कोई सत्कार आत्मा नहीं रहने से सत्कार का अभाव हा
मानना पड़ता है । किन्तु उनमें से कोई भी पक्ष माना नहीं जा सकता है ।
शङ्कराचार्य ने व द में द्वैतवादियों की बहुत-सी बातें कहकर अपने मत के
अनुसार समाधान किया है कि ईश्वर का जीवभाव अवस्थाकल्पित है अतः
उनका सत्कारित्य तथा सुख दुःख भोग आदि नवो अवस्थाकल्पित है । शङ्करा-
चार्य ने कहा है—

‘क्षेत्रहस्त्येश्वरस्यैव सतोऽविद्याकृतोऽविमेषतः सत्कारित्वमिव भवति । यथा
देहाद्यात्मत्वमात्मनः’ ।

किन्तु पहले भी कहा गया है कि शङ्कराचार्य के समस्त वह अनिवर्चनीय
अविद्या बहुत विवाद प्रसृत है ।

शिष्य—महाभारत में बहुपुरुषवाद का खण्डन पूर्वक एकपुरुषवाद ही
सिद्धान्तस्वरूप में कहा गया है—आचार्य शङ्कर ने यह भी दिखाया है ।

गुरु—शारीरक भाष्य में (२।१।१।) शङ्कराचार्य ने महाभारत के द्वावि-
पर्व से किन्हीं श्लोकों का उदाहरण देते हुए एकपुरुषवाद का ही सिद्धांतरूप
में समर्थन किया है सही किन्तु द्वैतवादी आचार्यों ने उस स्थल में उन श्लोकों
की व्याख्यान करके यह नहीं समझा है । महाभारत के उस स्थल में वर्णित
है कि जनमेजयने वैशम्पयन के पास प्रश्न किया है कि आत्मा अनेक
है अथवा एक तथा भेद पुरुष कौन है ? एवं पुरुष की योग्य अर्थात् जीव
देशादि का उत्पादक कौन है ? इसका उत्तर में वैशम्पयन कहते हैं कि
सायव आदि संसाराय के अनुसार पुरुष अनेक । वे केवल एक पुरुष नहीं मानते ।
बाद में उन्होंने उन अनेक पुरुषों को अनेक मानकर ही कहा है कि उस गुणा-
धिक पुरुष की स्मरण करूँगा जो अनेक पुरुषों का एकमात्र योग्य है । कर्म आदि
महापुरुषों ने अप्यात्मचिन्ता का आश्रय लेकर सामान्य तथा विशेष रूप से माना
शास्त्रों का उपदेश किया है । किन्तु वेदव्यास विस्तार पूर्वक त्रिम पुरुष का
एकत्व कहते हैं वह मैं तुमसे कहूँगा । बाद में उस एक पुरुष को सभी आत्माओं
का मातामूल अन्तर्यामी महापुरुष कहा है । अतः यह हम नहीं समझ सकते
कि महाभारत के उस स्थल में द्वैतमत का खण्डन हा हुआ है । परन्तु हम स्पष्ट
समझ सकते हैं कि उस स्थल में अप्यात्मचिन्ता में ज्ञान कर्म कण्ट और
गौतम प्रभृति ऋषिगणों के विभिन्न प्रकार के द्वैतमतप्रतिपादन सभी शास्त्रों
का ही सम्मान रखित हुआ है । क्योंकि वहाँ वैशम्पयन ने कहा है—

उत्सर्गेणाववादेन ऋषिभिः कविलादिभिः ।
 अन्धाव्यचिन्तामाभित्य शालाण्युत्तानि मारत ॥
 समासउक्तु यद् व्यासः पुरुषैकत्वमुक्तवान् ।
 तत्तेऽहं सम्प्रवक्ष्यामि प्रसादादमितोन्नतम् ॥
 ममान्तरात्मा तव च ये चान्ये देहिस्तृप्तिता ।
 सर्वेषां साक्षिभूतोऽमो न ग्राह्य केनचित् क्वचित् ॥
 तस्यैकत्वं महत्तत्त्वं स चैकं पुरुषं स्मृतम् ।
 महापुरुषश्चैव स चिमत्येकः सनातनः ॥

(शान्तिपर्व ३५० ३५१ अध्याय द्रष्टव्य)

परार्थ में महाभारत के नाना स्थानों में नाना मतों का वर्णन है और कहीं कहीं अद्वैतमत का भी वर्णन हुआ है । भगवान् शङ्कराचार्य के द्वारा समर्थित एव प्रचारित अद्वैतमत भी वेदमूलक सुप्राचीन मत है । किन्तु यह भी अवश्य मानना होगा कि नाना प्रकार के द्वैतमत भी सुप्राचीन वेदमूलक हैं । पश्चात् तत्त्वशास्त्री भगवाचार्य प्राचीन किसी द्वैतमतविशेष का समर्थन तथा प्रचार के लिए उस मत के अनुसार उपनिषद् तथा गीता का भाष्य करते हैं । सभी मत कभी सबको रुचिकर नहीं होते हैं । क्योंकि मनुष्य की प्रकृति के वैचित्र्य से गुरुवरम्भरा से नाना मतभेद प्रतिष्ठित हुए हैं । उस परमेश्वर की कृपाभात बहुत से महर्षि तथा आचार्य उन्हीं की प्रेरणा से विभिन्न प्राचीन मतों के अनुसार ही विभिन्न रूपदायों की प्रतिष्ठा किये हैं । वे सभी परमगौरव एव परमपूज्य हैं । फिर किसी किसी में उसी भायी महेश्वर की माया से मोहितहुँद बहुत से मनुष्यों ने अपने कर्म तथा रुचि के अनुसार नाना तरह से विरुद्ध मतों का भी उपदेश किया है । उद्भव के प्रश्न के उत्तर में श्रीभगवान् ने स्वयं ही यह कहा है—

एव प्रकृतिवैचित्र्याद् भिद्यन्ते मतयो नृणाम् ।
 पारमार्थ्येण केषाञ्चित् पापण्डमतयोऽपरे ॥
 मन्मात्रमोदितधियाः पुरुषाः पुरुषर्षभ ।
 भेदो वदन्मनेकान्तं यथाकर्म यथारुचि ॥

(श्रीमद्भागवतम् ११।१४ ८-११)

शिष्य—नाना मतभेदों के अन्वकार में प्रकृत सिद्धान्त का निश्चय नहीं कर सकने से हमेशा ओं सशय में पड़े रहने है उनका भेद. क्या है ?

गुरु—युधिष्ठिर के उस तरह के प्रश्न के उत्तर में शिवामर भोधदेव ने कहा था कि निरन्तर गुरुपूजा, वृद्धों की सभी प्रकार से उपासना और नाना

शास्त्रों का ध्वजा ये ही उनका भेष है । यथार्थ में शास्त्रों में माना मर्तों के रहने पर भी सब मर्तों की साधना के लिए प्राचीन पद्धति है । प्रकृत अधिकारी ने मतभेद प्रयुक्त मशय में पड़ कर कभी भी साधना नहीं छोड़ो है और नहीं छोड़ते हैं । क्योंकि वह जानता है—‘सशयात्मा विनश्यति’ (गीता) गुरु तथा गुरुओं की उपासना एवं माना शास्त्रों का मुनकर अपने अधिकार एवं अपनी रुचि के अनुसार शास्त्रोक्त त्रिम सिद्धान्त पर त्रिमकी श्रद्धा जम जाती है वह गुरु के उपदेश के अनुसार उसी मन की लेकर साधना करता रहता है । भक्ति के अनुकूल परम साधना के अभाव से कालक्रम से जब साधक को उस परमेश्वर में परा भक्ति उत्पन्न होती है—साधक जब सद्गुणप्राण तथा सद्गुणचित्त होकर हमेशा प्रातिपूर्वक उनका भजन करता है तब वे ही इस भक्त साधक को ‘बुद्धियोग’ देते हैं । इसी विषये भगवान् ने स्वयं कहा है—

‘मच्चित्ता सद्गुणप्राणा बोधयन्त परस्परम् ।

कथयन्तश्च मी नित्यं मुपशन्ति च रमन्ति च ॥

तेषां सततमुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम् ।

ददामि बुद्धियोगं तेन मामुपशान्ति ते ॥ (गीता-१०।९-१०)

यथार्थतः यह श्रुतिसिद्ध है कि उन्हीं परमेश्वर में परा भक्ति और शरणा गति के फलस्वरूप उन्हीं की परम कृपा के साधक उनको दर्शन करके आत्म शान प्राप्त करते हैं । यह सत्य नहीं कि ठानिपद् में परमेश्वर में परामक्ति तथा शरणागति की बातें नहीं हैं । (तृतीय अध्याय देखिये) बठोप निपद् की—‘यमेवैष कृणुते तेन लब्धस्तस्यैव आत्मा विहरणुते तन्मू स्वाम्’ (१।२।२२) यह बात भी परमेश्वर की कृपा ही की बात है तथा वह सारभूत बात है । श्रीधरस्वामिशर ने भक्ति को ही मुक्ति का कारण कहने पर भी आत्म शान को भक्ति का व्यापार कहा है । परमेश्वर में परामक्ति के फल से उन्हीं के प्रसाद में आत्मशान होता है । अत्र भगवद्गीता के व्याख्यान के उक्त स्थल में श्रीधरस्वामी शर ने कहा है—

भगवद्भक्तिमुक्तस्य तत्त्वसादात्मबोधतः । मुक्तं बन्धविमुक्ति र्वादिति गीतार्थप्रमह ॥

१ मुषिष्ठिर उवाच—

‘अश्वत्थस्य दाहनायां सततं सत्यात्मनः ।

अट्टन्त्यवमामस्य श्वयो बृद्धिं पितामह ॥

भीष्म उवाच—

गुरुजां च सततं वृद्धानां पशुपामनम् ।

अश्वत्थस्य दाहनायां दूतस्य श्वय उच्यते ॥

(महाभारत, पार्थिव मोक्षधर्म, २८७ प्र०)

दर्शनां अध्याय न्यायदर्शन में ईश्वर तत्त्व

महर्षि गौतम के मत की व्याख्या करते समय यह बात कई बार कही जा चुकी है कि जीवात्मा ईश्वर से वस्तुतः भिन्न है तथा ईश्वर की अनुमति के बिना किसी को प्रकृति नहीं हो सकती है। अतः यह भी वक्तव्य है कि गौतम ने न्याय-दर्शन में ईश्वर के सम्बन्ध में किस प्रकार का सिद्धान्त कहा है। गौतम ने न्यायदर्शन के अतुल्य अध्याय में निम्नलिखित तीन सूत्रों को कहा है—

‘ईश्वरः कारण पुरुषकर्माफल्यदर्शनात्’ ४।१।१९

‘न पुरुषकर्माभावे पञ्चनिष्पत्तेः’ ४।१।२०।

‘तत्कारितत्वादहेतुः’ ४।१।२१।

माध्यकार वातरवायन आदि के मत से उक्त प्रथम सूत्र पूर्वपक्ष सूत्र है। महर्षि गौतम ने पहले उक्त सूत्र के द्वारा पूर्वपक्ष के रूप में यह मतान्तर प्रकाशित किया है कि जीव के कर्म से निरपेक्ष ईश्वर ही कारण है, चूंकि जीवों की कर्मों की विपत्ति देखी जाती है। अर्थात् जब जीव कर्म करने पर भी अनेक बार विफल होता है तब जीवों के कर्म कारण नहीं है। ईश्वर ही अपनी इच्छानुसार जगत् की सृष्टि आदि तथा सभी जीवों के सुख दुःख आदि का विधान करते हैं।

वस्तुतः जीव के कर्म आदि से निरपेक्ष ईश्वर ही जगत् की सृष्टि आदि का कारण है—यह भी एक सुगोचीन मत है। प्राचीन समय में उसीका नाम ईश्वरवाद था। बौद्ध पालिग्रन्थ महाशोषिभातक में उक्त मत का वर्णन है। (जातक पञ्चम खण्ड २३८ पृ० द्रष्टव्य है) बुद्धचरित में अश्वघोष ने भी उक्त मत का उल्लेख किया है।^१

मुमुक्षुभट्टिना के शारीर स्थान में भी स्वभाववाद, कालवाद, बह्वृद्धा-वाद तथा नियतिवाद के साथ उक्त प्राचीन ईश्वरवाद का भी उल्लेख हुआ है। घट्टविधि माहेश्वर सम्प्रदाय में अन्वयतम नञ्जनीश पाशुपत सम्प्रदाय ने उक्त मत का ही समयनपूर्वक ग्रहण किया था। सर्वदर्शनसमूह में माधवाचार्य ने उक्त मत की व्याख्या की है। पहले महानैयायिक उदयनाचार्य ने भी न्याय

१ सर्वं बद्धजीश्वरतत्त्वपाञ्चये तथा प्रयत्ने पुरुषस्य कोऽयं ।

स एव हेतुर्जगत् प्रवृत्तो हेतुर्निवृत्तो नियतः स एव ॥ ९।५३ ॥

कुसुमाञ्जलि के आरम्भ में उक्त मत को महापाशुस्त सम्प्रदाय का मत कहकर उल्लेख किया है। गौतम ने पश्चात् कर्मवादियों के मत को व्यक्त करते हुए द्वितीय सूत्र कहा है—‘न पुरुषकर्माभावे फलनिष्पत्तेः’। अर्थात् ईश्वर ही जगत् की सृष्टि आदि का कारण नहीं है। क्योंकि जीवों के कर्मों के बिना फल की निष्पत्ति नहीं होती है। तात्पर्य यह है कि जीवों को स्वीकृत कर्मबन्ध धर्माधर्मात्मक अदृष्ट ही जगत् की सृष्टि आदि के प्रति कारण है। ईश्वर कारण नहीं है।

पूर्वोक्त दोनों मतों का ही खण्डन करने के लिये गौतम ने बाद में अपना सिद्धान्तव्युत्पन्न कहा है—‘तत्कारितत्वादेतुः’। अर्थात् पूर्वोक्त मतद्वय के साधक के रूप में जो हेतु कहा गया है वह अहेतु। वह हेतु क्यों नहीं है? अतः कहा है—‘तत्कारितत्वात्’। तेन ईश्वरेण कारितत्वात्। ‘तत्’ शब्द से प्रथम सूचक ईश्वर ही सूचित है अर्थात् जीवों के सभी कर्म एव उनके फल, जब ईश्वर के द्वारा कराये गये हैं तब केवल ईश्वर ही या केवल अदृष्ट ही कारण है यह नहीं कहा जा सकता है। किन्तु जीवों का कर्म तथा ईश्वर दोनों ही जगत् की सृष्टि आदि के प्रति निमित्त कारण है। तात्पर्य यह है कि जीवों के कर्मबन्ध धर्माधर्म की अपेक्षा नहीं करता हुआ ईश्वर ही अपनी इच्छा से जगत् की सृष्टि तथा संहार करे तो उनका वैषम्य (पक्षपात) और नैर्घृण्य (निर्दयता) दोष की अवरिहाय-आपत्ति हो जाती है।

अतः ईश्वर जीवों के धर्माधर्मात्मक अदृष्ट के अनुसार ही ससार की सृष्टि आदि करते हैं अर्थात् जीवों के धर्माधर्मापेक्ष कर्ता यही सिद्धान्त है। वेदान्त दर्शन में भगवान् वाटस्यायन ने भी कहा है—

‘वैषम्यनैर्घृण्ये न, सापेक्षत्वात् तथाहि दम्यति’ २।१।१५।

वास्तव में, भूति ने स्पष्ट कहा है—‘एष होव साधु कर्मः कारयति तं यमस्यो लोकेभ्य उचिनीयते। एष होवासाधु कर्म कारयति तं यमस्यो निनीयते’ (कोपीतकी— ब्राह्मणम् १।८ ‘पुण्यो वे पुण्येन कर्मणा भवति ५।१० पापेन’ (गृह्यसाम्यक

१. भाष्यकार दाहुराचार्य ने व्याख्या की है—‘वैषम्य नैर्घृण्य नेश्वरस्य प्रसज्यते। कस्मात्? सापेक्षत्वात्। यदि हि निःपेक्षः केवल ईश्वरो विषमां सृष्टिं निमित्तीते स्यातामेतौ दोषो वैषम्य नैर्घृण्यश्च न तु निरपेक्षस्य निर्मा-
तृत्वमस्ति। सापेक्षो हीश्वरो विषमां सृष्टिं निमित्तीते। किमप्यत्र इति चेत्? धर्माधर्माविशेषते इति वदामः।’

अतः मुख्यमानप्राणिधर्माधर्माविज्ञा विषया सृष्टिरिति नामहीश्वर स्थापनाय।

३।२।१३) 'कर्मण्यस्तः सर्वमूतानिवासः' (श्वेताश्वतर ६।१।१) 'स वा एष महा-
नञ् आत्मान्नादो वसुदानः' , बृहदारण्यक ४।४।२४)

निष्कर्ष यह है कि परमेश्वर ही जीवों को साधु तथा असाधु कर्म कराते है। जीव कर्म करनेवाला है और परमेश्वर उन सब कर्मों के करानेवाले है। यानी हेतुकर्ता या प्रयोजक कर्ता है। तथा वे ही जीवों के सभी कर्मों के अन्त्यदे यानी सब अदृष्टों के अधिष्ठाता तथा वे ही जीवों के 'वसुदान' अर्थात् सभी कर्मों का पत्र देने वाले हैं। अतः जीवों का कर्मबन्धन धर्माधर्मात्मक अदृष्ट स्वयं उसका पत्र दान करता है उसके लिये ईश्वर की आवश्यकता नहीं है— यह धृति का सिद्धान्त नहीं है। अपितु उसी ईश्वर के अनुग्रह से ही अर्थात् सब जीव के सभी अदृष्टों के ऊपर उनके अधिष्ठान के कारण ही अदृष्ट पञ्चजनक होते हैं। यही धृति का सिद्धान्त है। महर्षि गौतम ने पूर्वोक्त तृतीय सूत्र के द्वारा उक्त धीरे सिद्धान्त को ही व्यक्त किया गया है। भाष्यकार वात्स्यायन ने भी गौतम के उस रूप शात्पर्य की ही व्याख्या की है।^१

गौतम मत के व्याख्याता महानैयायिक उदयनाचार्य ने न्यायकुसुमाञ्जलि के प्रथम स्तवक में विचार पूर्वक युक्तियों के द्वारा भी यह समर्थन किया है कि जीवों के शुभ तथा अशुभ कर्मों से होने वाला धर्माधर्मात्मक अदृष्ट अवश्य मानना होगा। अतएव जीवों की उस अदृष्टसमष्टि के अधिष्ठातृ के रूप में नित्य सर्वश ईश्वर अवश्य स्वीकारयोग्य है।

तार्क्य यह है कि जैसे ब्रह्मादी आदि अचेतन पदार्थ किसी चेतन पुरुष के अधिष्ठान से ही उत्पन्न आदि क्रिया का कारण होता है वैसे ही जीवों की अदृष्ट-समष्टि रूप अचेतन पदार्थ भी किसी चेतन पुरुष के अधिष्ठान से ही ज।त् की सृष्टि आदि के प्रति कारण हो सकता है। चेतन पुरुष के अधिष्ठान के बिना अचेतन पदार्थ कदापि कार्य का जनक नहीं हो सकता है। किन्तु असर्वश जीव कभी उसके अदृष्ट का अधिष्ठाता नहीं हो सकता है। अतः जो अनार्षि काल से असत्य जीवों के असत्य अदृष्टों का प्रत्यक्ष कर रहे हैं और किस समय में किस स्थान में किस अदृष्ट का कैसा पल होगा यह भी प्रत्यक्ष कर रहे हैं इस तरह के किसी सर्वदर्शी पुरुष को अनस्य मानना होगा। वे ही जीव वे समूचे अदृष्टों का अधिष्ठाता है, अतः वे ही जीव के सकल कर्मों का पत्र देने वाले

१. 'पुरुषकारमोश्वरोऽनुग्रहाति । फलाय पुरुषस्य यतमानस्वेद्वर फल संपादयतीति । यदा न संपादयति तदा पुरुषकर्मफलं भवति । तस्मादीश्वरकारित्वादहेतुः पुरुषकर्मभावे फलानिष्पत्तेरिति ।'

(उक्त सूत्र का भाष्य)

हैं। इसी से भूति ने उसी को—‘कर्माण्यथ सर्वभूषणधियास’ कहा है। उपर्युक्त श्रौत सिद्धान्त के अनुसार परमेश्वर साधु कर्म की तरह असाधु कर्म के भी करानेवाले हैं। क्योंकि पूर्व जन्म के जिस कर्म के फल स्वरूप इस जन्म में जो जीव जिस समय में जिस असाधु कर्म करके जिस काल में उसके जिस फल को भोगेगा वह सभी कर्मों का अध्यक्ष तथा सर्वज्ञ वे परमेश्वर ही जानते हैं और वे ही जीव के उस कर्म का फल देने वाले हैं।

अतः जीव के पूर्वजन्मकृत उस कर्म के अनुसार जीव को वह कर्मफल देने के लिये वे स्वयं में उस जन्म से वह असाधु कर्म कराते हैं और जीव के पूर्व जन्म के वे सब कर्म भी उन्होंने तत्पूर्व पूर्व जन्म के कर्मानुसार ही कराये हैं। सृष्टि का प्रवाह या जीवों का ससार अनादि है वह मैंने पहले कहा है। सभी जीवों को सभी जन्मों में विभिन्न शरीर की सृष्टि उसके पूर्वजन्मकृत कर्मफल धर्माधर्मजन्य है इसी सिद्धान्त को प्रकाश करने के लिये महर्षि गौतम ने भी पहले कहा है—“पूर्वकृतफलानु बन्धात्तदुरगतिः” १।१।१६-१।

ईश्वर जीव के सभी कर्मों का कराने वाला होने पर भी जीव स्वयं उसका कर्ता है। अतः जिस अवस्था में जिन मनुष्यों के लिये जो क्रियाएँ पाप जनक के रूप में निर्दिष्ट हैं, ईश्वर से प्रेरित होकर उन कर्मों के करने पर भी

१ कोई कोई कहते हैं कि गौतम के मूल में सर्वज्ञ ईश्वर जीव के अतीत शुभ एवं अशुभ कर्म के अनुसार ही जगत् का कर्ता है तथा जीव के मूल दुःख का विधाता है अर्थात् गौतम ने शुभाशुभ कर्मजन्य धर्म तथा अधर्म नामक आत्म गुण नहीं माना है। किन्तु उक्त सूत्र में (१।१।१६) गौतम ‘पूर्वजन्म’ शब्द के बाद ‘फल’ शब्द का प्रयोग किया है। आत्मायन ने भी उक्त सूत्र में ‘पूजकृत’ शब्द तथा ‘फल’ शब्द के धर्म की व्याख्या की है—‘पूर्वशरीरे या प्रकृतिर्वागबुद्धिगरीरारम्भप्रज्ञाया तत् पूर्वजन्म कर्मात्मम् तस्य फल तज्जनितो धर्माधर्मो । परन्तु गौतम ने न्यायदर्शन के तृतीय अध्याय में भी पहले—‘शरीरज्ञाहे पतकामागम’ (१।४।) इस सूत्र में ‘पतक’ शब्द से अधर्म का उल्लेख किया है। बाद में तृतीय आह्निक में ४१वें सूत्र में संसार के उद्वेगक समूह का उल्लेख करते हुये सबसे अन्त में धर्म और अधर्म का भी उल्लेख किया है। अतः नैयायिकसम्प्रदाय ने गौतम के सूत्र के अनुसार ही धर्माधर्म की जीवात्मा के गुण के रूप में व्याख्या की है। वैशेषिक दर्शन के पञ्चम तथा छठे अध्याय में महर्षि कणाद ने भी धर्माधर्म के उल्लेख का उल्लेख किया है। वैशेषिक का आचार्य प्रतस्तवाद आदि ने भी धर्माधर्म की जीवात्मा का गुण कहा है।

तत्रन्य अपराध या पाप उनको अवश्य ही होगा, अन्यथा ईश्वर से प्रेरित होकर साधुकर्म के करने से तत्रन्य पुण्य भी क्यों होगा ? जैसे पिता के आदेश से बाध्य होकर पुत्र किसी कुकर्म को करता है तो उसका भी तत्रन्य अपराध होता है, एवं उसके कारण उसके लिए भी राबदण्ड की व्यवस्था है । उसी तरह से मानव ईश्वर से प्रेरित होकर असाधुकर्म करने पर भी तत्रन्य उनका अपराध अवश्य ही होगा । और ईश्वर भी उनके पूर्वपूर्वजन्म में कृत कर्मों के अनुसार ही उन को अनादिकाल से ही यथाकाल उन सब असाधु-कर्मों में प्रेरित करते हैं । क्योंकि वे ही जीवों के सभी कर्मों का फल देने वाले हैं ।

वेदान्तदर्शन में बादरायण ने भी सिद्धान्तसूत्र कहा है—‘परास्तु तन्मृते?’ २।१।४। भाष्यकार शङ्कराचार्य ने पहले वहाँ पर जीवात्मा के कर्तृत्व को उपाधिनिमित्तक तथा अवयवार्थ कहकर समर्थन करने पर भी बाद में उक्त सूत्र के अनुसार उस कर्तृत्व को भी उन्होंने ईश्वराधीन कहा है । जीव के किसी भी कर्म में उसका कर्तृत्व स्थायी नहीं है । इसलिए उक्त वेदान्त सूत्र की व्याख्या में भाष्यकार शङ्कराचार्य ने भी स्पष्ट कहा है—‘सर्वास्त्वेव प्रवृत्तिषु ईश्वरो हेतु कर्तेति भूतेरवशीयते । तथाहि धृतिर्भवति—‘एष ह्येव साधुकर्म कारयति’— इत्यादि । अर्थात् जीवों के सभी कर्मों में अन्वर्णनी ईश्वर ही प्रयोजक कर्ता है— इस विषय में भूति ही प्रमाण है । अतः वही वास्तव सिद्धान्त है । शङ्कराचार्य ने वहाँ परवर्ती वेदान्तसूत्र के भाष्य में आशङ्कित दोषों के खण्डन के लिए स्पष्ट कहा है कि जीवों का कर्तृत्व ईश्वराधीन होने पर भी जीव उन सभी कर्मों को अवश्य ही करते हैं । अन्यथा ईश्वर उसके करानेवाले अर्थात् प्रयोजककर्ता नहीं हो सकते हैं । अतएव ईश्वर जीवों के पूर्व कर्मों के अनुसार ही अनादिकाल से जीवों से कर्म कराते हैं । जीवों के संसार के अनादि होने से सभी जीवों के सभी जन्मों में ईश्वर पूर्वजन्मकृत कर्मों के अनुसार अन्य कर्मों का प्रयोजककर्ता हो सकते हैं ।

उपर्युक्त वेदान्त सूत्र की व्याख्या में भाष्यकार शङ्कराचार्य ने यह भी कहा है कि—‘तदनुग्रहदेवकेनैव च विज्ञानेन मोक्षसिद्धिर्भवितुमर्हति’ अर्थात् ईश्वर

१. नैव दोषः, परागतेऽपि हि कर्तृत्वे करोत्येव जीवः, कुर्वन्तहि समीश्वरः कारयति । अपि च पूर्वप्रयत्नमपेक्ष्येदानीं कारयति । पूर्वतरञ्च प्रयत्नमपेक्ष्य पूर्वमकारयदित्यादिशालंसारस्तेत्यनवसम्—

(सारीरक भाष्य २।१।४२ ।)

की अनुग्रह के कारण प्राप्त तत्त्वज्ञान के द्वारा हो मोक्ष की सिद्धि सम्भव है । क्योंकि वह भी श्रुतिसिद्ध वस्तु है ।

साधनार्थ यह है कि ईश्वर जिसको मुक्त करने की इच्छा करते हैं उससे वे हो मुक्ति के संपादक अच्छे कर्म कराते हैं ।—‘एष ह्येव साधु कर्म कारयति’ इत्यादि भुक्तिवाक्य से यह कहा गया है । अतः जीव के ससार की तरह मुक्ति भी उस ईश्वर के अधीन में ही है यह भी उक्त भुक्ति वाक्य से सिद्ध होता है । महर्षि गौतम ने भी—‘एष ह्येव साधु कर्म कारयति’ इत्यादि भुक्तिवाक्य के अनुसार ही पूर्वोक्त सिद्धान्त सूत्र में कहा है—‘त कारितत्वात्’ । अतः उक्त वेदान्तद्वार के द्वारा शङ्कराचार्य ने शेषोक्त जिस सिद्धान्त की व्याख्या की है वह भी गौतम के उक्त सूत्र से सूचित हुआ है—इसमें सन्देह नहीं है । वस्तुतः गौतम के मत में यह शिरषसिद्ध है कि परमेश्वर के अनुग्रह से ही मुक्ति के कारण तत्त्वज्ञान की प्राप्ति होती है । माधवाचार्य प्रवृत्ति भी यह कह सके हैं ।^१

बहुत से विद्वान् कहते हैं कि कणाद ने अपने द्वारा कथित द्रव्यादि षट् पदार्थों में तथा गौतम ने अपने द्वारा कथित प्रमाणादि सोनह पदार्थों में ईश्वर का उल्लेख नहीं किया है । उन्होंने बिना आत्मा का उल्लेख किया है वह जीवात्मा है । क्योंकि आगे जाकर आत्मनिरूपण में उन्होंने जीवात्मा की ही तत्त्वपरीक्षा की है । इसके उत्तर में सबसे पहले यह कहना है कि गौतम ने प्रमेय पदार्थों में पहले आत्मन् शब्द से जीवात्मा तथा परमात्मा दोनों का ही उल्लेख किया है और आत्मा के लक्षण सूत्र के द्वारा उन्होंने परमात्मा=ईश्वर का लक्षण भी कहा है । व्याख्यान की श्रुति में विश्वनाथ आदि ने भी उसी प्रकार की ही व्याख्या की है । आगे प्रमेय पदार्थ की व्याख्या में यह कहूँगा । माध्वकार वात्स्यायन किसी कारण से उक्त स्थान में ईश्वर के स्वरूप की व्याख्या नहीं करने पर भी उनके मत में भी ईश्वर भी आत्मा है, वे जीवात्मा से भिन्न ‘परमात्मा’ हैं क्योंकि बाद में वात्स्यायन गौतम के ‘तत्कारितत्वाद्देह’ इति सूत्र के माध्य में गौतममतगत ईश्वर के स्वरूप की व्याख्या करते हुए कहा है—‘गुणविशिष्टमात्मान्तरधीश्वर । तस्यात्मकत्वत् कर्तृगान्तरानु

१ सवदर्शनमग्रह में (अणुवाददर्शन म) गौतममत की व्याख्या करते हुए माधवाचार्य ने भी लिखा है—‘तस्मान् परिशेषान् परमेश्वरानुग्रहनात् यवपादिकमेवात्मतत्त्वसाक्षात्कारवत् पुरुषबोधित्वं तु सनिवृत्तिरात्यन्त्रिणी नि ययमस्ति निरक्षेपम्’ ।

शङ्कराचार्य विरचित ‘अवशिष्टातसग्रह’ नामक ग्रन्थ में (वैशेषिक पत्र पृ० २१२ । एव नैवाधिक पत्र पृ० २२८) द्रष्टव्य ।

परमेश्वर' । तात्पर्य यह है कि आत्मा दो प्रकार के होते हैं—जीवात्मा और परमात्मा । ईश्वर आत्मा का ही दूसरा प्रकार है । उसमें भी आत्मत्व है । अतः शास्त्र में उन्हें परमात्मा कहा गया है । वात्स्यायन आगे जाकर वहाँ पर आत्मा का अस्तित्वसाधक ज्ञान जो ईश्वर में भी है, अर्थात् ईश्वर भी ज्ञानात्मक गुण-विशिष्ट आत्मा इसका समर्पण किया है ।

वात्स्य में वात्स्यायन के मत में भी ईश्वर भी आत्मा शब्द का वाच्य होने से प्रमेय पदार्थ के विभासमूत्र में गौतमोक्त आत्मन् शब्द से पूर्वाक्त द्वितीय आत्मा हो समझने चाहिये । वहाँ पर ईश्वर के स्वरूप की व्याख्या के लिए अपने मत के अनुसार वात्स्यायन ने और भी जो सब बातें कही हैं उनकी भी अवश्य देखना चाहिये ।

इसी प्रकार वैशेषिकदर्शन में महर्षि कणाद ने भी नौ प्रकार के द्रव्य पदार्थों में 'आत्मन्' शब्द से जीवात्मा और परमात्मा दोनों का ही उल्लेख किया है । अन्यथा उनके पदार्थों की गणना में ग्यूनता होती है अतः वहाँ पर 'उपस्कार' टीकाकार शङ्करमिश्र ने भी वही कहा है एवं उन्होंने अपने 'कणाद रहस्य' नामक ग्रन्थ में भी कणादसम्मत आत्मा की व्याख्या करते हुए जीवात्मा और परमात्मारूप दो प्रकार के आत्मा कहकर बाद में प्रमाणों के द्वारा सर्वत्र परमात्मा यानी ईश्वर के भी अस्तित्व का समर्पण किया है । प्राचीन वैशेषिक आचार्य प्रशस्तपाद ने भी कणादोक्त पृथिवी आदि नौ प्रकार के द्रव्य पदार्थों का उल्लेख करके आगे जाकर कहा है—'तद्व्यतिरेकेणान्यस्य महानभिधानात्' । अर्थात् सभी पदार्थों के उद्देश के लिए प्रवृत्त महर्षि कणाद पूर्वोक्त नौ प्रकार के द्रव्यों से भिन्न किसी द्रव्य का नाम नहीं कहने से उनके मत में नौ ही प्रकार के द्रव्यपदार्थ हैं ।

इसीलिए प्रशस्तपाद के मत से भी महर्षि कणाद ने द्रव्य पदार्थ में 'आत्मन्' शब्द से परमात्मा (ईश्वर) को भी लिया है वह स्वीकार करने योग्य है । अन्यथा यह कहना आवश्यक होगा कि प्रशस्तपाद आगे जाकर सृष्टि तथा संहार के कर्ता के रूप में प्रोद्देश्वर का जो उल्लेख किया है वह उनके मत से कणादोक्त कौन सा पदार्थ है । अतः प्रशस्तपाद की इसी उक्ति का समर्पण करने के लिए न्यायकन्दलीकार श्रीधरभट्ट ने अन्त में कहा है—'ईश्वरोऽपि बुद्धिगुण-स्वादात्मैव' । अर्थात् बुद्धि या ज्ञान जिमका गुण है वह आत्मन् शब्द का वाच्य अर्थ है, जब नित्य ज्ञानरूप बुद्धि ईश्वर का गुण है तब वह ईश्वर भी आत्मा ही है, वे आत्मा से भिन्न अस्वरजातीय कोई द्रव्य नहीं है ।' अतः कणाद के द्रव्य पदार्थ

१. कणाद के द्वारा कहे गये रूप आदि, गुण पदार्थ जो द्रव्य पदार्थों में ही

के बीच आत्मन् शब्द से ईश्वर भी ग्रहीत हुये हैं। वास्तव में वैशेषिक सम्प्रदाय ने भी प्राचीनकाल से ही कणाद के सूत्रानुसार ही ससार के निमित्तकारण नित्य तथा सर्वज्ञ ईश्वर का समर्थन किया है। इसी में शारीरक भाष्य में शङ्कराचार्य ने भी कहा है—‘तथा वैशेषिकादयोऽपि केचित् कथञ्चित् स्वप्रक्रियानुसारेण निमित्तकारणमीश्वर इति वर्णयन्ति’—२।२।३७।

ऐसी स्थिति में कणाद तथा गौतम ने आत्मा की तत्त्व की परीक्षा के समय में परमात्मा की भी तत्त्व परीक्षा क्यों नहीं की है ? इसके उत्तर में पहले यह कहना है कि कणाद तथा गौतम ने विस्तार द्वारा स्वकथित सभी पदार्थों की तत्त्वपरीक्षा नहीं की है किन्तु जिन पदार्थों की तत्त्वपरीक्षा की आवश्यकता समझी है, उन्हीं की तत्त्वपरीक्षा की है। दूसरी बात यह है कि उन लोगों के मत से मुमुक्षु के अपने आत्मा का यानी जीवात्मा का साक्षात्कार ही ससार के निदानरूप मिथ्याज्ञान की निवृत्ति करके मुक्ति का साक्षात् कारण होता है।

अतएव वे उसी आत्मसाक्षात्कार के उपाय के रूप में जीवात्मा का भुक्ति विहित मनन जिस तरह से करना चाहिए उसीके उपदेश के लिए जीवात्मा को देशान्ति से भिन्न तथा नियत है—इसी विषय के लिए विशेष रूप से अनुमानारम्भक मुक्त दिया गये हैं। अतः वहाँ पर परमात्मा ईश्वर के तत्त्व की परीक्षा नहीं करने पर यह प्रावधानित नहीं होता है कि वे ईश्वर के तत्त्वज्ञान की आवश्यकता स्वीकार नहीं करते थे।

तीसरा वक्तव्य यह है कि गौतम ने न्यायदर्शन के चतुर्थ अध्याय में पुरातन तीन सूत्रों के द्वारा मध्ये में ईश्वरतत्त्व की परीक्षा भी की है तथा कणाद ने भी जीवात्मा की परीक्षा से पूर्व ही द्वितीय अध्याय में दूसरे प्रसङ्ग में परमात्मा ईश्वर के बारे में अनुमानप्रमाण दिखाने से उसी के द्वारा सामान्यतः ईश्वर की

रहते हैं यह गुण के लक्षण में कणाद ने स्पष्ट ही कहा है। उनमें सरमा, परिमाण, पुष्पकत्व, शबोम तथा विभाव—ये पाँच सामान्य गुण इन्द्रिय मान के ही गुण हैं, अतः ईश्वर के भी गुण हैं—यह समझा जाना है। तथा जगत्कर्ता ईश्वर में ज्ञान इच्छा एवं प्रयत्न ये तीन विचार गुण अवश्य हैं। तब रूप आदि शरीरों में से ईश्वर में छान गुण रहते हैं यह समझा जाता है। इसीसे कहा गया—महेश्वरेऽष्टौ। किसी प्राचीन सम्प्रदाय ने ईश्वर में ज्ञान से भिन्न इच्छा तथा प्रयत्न को नहीं मान कर (ईश्वर के) एकगुण बने थे। उद्वीगुत्तर तथा श्रोत्रमृत् ने उक्त मत का उत्तर दिया है। किन्तु वाचस्पति मिश्र तथा उदयनाचार्य आदि ने उक्त मत नहीं माना है।

तत्त्वपरीक्षा भी की है। इसीलिए बाद में तृतीय अध्याय में आत्मा की परीक्षा करते हुए उन्होंने केवल जीवात्मा को तत्त्व परीक्षा की है।

अब कणाद ने किस प्रसङ्ग में कैसे ईश्वर के विषय में अनुमान प्रमाण प्रदर्शित किया है—यह भी यहाँ सन्देह में बह रहा हूँ। कणाद ने वायु के अस्तित्व के विषय में अनुमान प्रमाण दिखा कर उसकी 'वायु' इस सत्ता के बारे में प्रमाण प्रकाशित करने के लिए सूत्र कहा है—'तस्मादागमिकम्' २।१।१७।

अथात् पूर्वाक्त प्रकार अनुमान प्रमाण के द्वारा वायु का अस्तित्व सिद्ध होने पर भी उसका नाम जो वायु है—यह सिद्ध नहीं होता है। अब उसका 'वायु' यह नाम आगमिक है, अर्थात् आगम से सिद्ध है। सारांश यह है कि वेद के बिना किसी स्वतन्त्र अनुमानात्मक प्रमाण से 'वायु' यह रुखा प्रतीत नहीं होती है। कणाद ने इसके बाद ही दो सूत्र कहे हैं—'सत्ताकर्मत्वाद्विशिष्टानां लिङ्गम्' २।१।१८। प्रत्यक्ष प्रवृत्तत्वात् सत्ताकर्मण २।१।१९।

प्रथम सूत्र से कणाद ने कहा है कि वायु आदि पदार्थों का जो सत्ताकर्म नामकरण है वह 'अस्मद्विशिष्ट', हम लोगों से विशिष्ट पुरुष का लिङ्ग अथात् अस्तित्वसाधक है। द्वितीय सूत्र के द्वारा यह समझाने के लिये कणाद ने कहा है कि चूँक कर्ता के प्रत्यक्ष से किसी वस्तु का सत्ताकर्म पानी नामकरण होता है। तत्पर्य यह है कि उन सभी पदार्थों के प्रत्यक्ष के बिना पहले पहले उनका नामकरण नहीं किया जा सकता है। इसलिए 'वेदोक्त' वायु आदि अनेक नामों से सिद्ध होता है कि उन नामों के प्रतिपाद्य विषयों का साक्षात्कार करने वाले, पुरुष ने ही इस नाम को बताया है। अतएव जिन्होंने सबसे पहले वेद में इन नामों को बताया ठीकी बदकवा आदि गुरु की सर्वश्रुता नित्यसिद्धा यह स्वीकारयोग्य है क्योंकि वेद रचना से अन्य किसी उपाय से ही कोई पुरुष सर्वश्रुता लाभ करके वेदोक्त उन सभी नामों को नहीं कर सकता है।

कणाद के पूर्वाक्त प्रथम सूत्र में—'अस्माद्विशिष्टानां' इस बहुवचनान्त पद में यह भी प्रतीत हो सकता है कि महेश्वर तथा ब्रह्मा आदि ईश्वर उनके बुद्धिस्य थे। परन्तु कणाद ने पहले कहा है—'तद्वचनादात्मनायस्य प्रामाण्यम्'। उदयनाचार्य ने उक्त सूत्र में 'तत्' पद से ईश्वर को ही ग्रहण करके व्याख्या की है—'तेनेश्वरेण प्रणयनात्'।

परन्तु भाष्यरन्दिनी टीका में (२।१६ पृष्ठ पर) भीषरमण्ड उक्त सूत्र के 'तत्' पद में कणाद का क्या बुद्धिस्य था—यह समझाने के लिए कणाद की शेषोक्त सूत्र कहकर अस्मद्विशिष्टस्य तु लिङ्गमूये' ऐसा एक सूत्र उद्धृत किया है। वहाँ उनकी व्याख्या से उक्त सूत्र में—'अस्मद्विशिष्टस्य' यही वास्तव पाठ है यह

समझा जाता है। उक्त सूत्र में एकवचनान्त ऋषि शब्द के उल्लेख को करना आवश्यक है। इसे समझने में कुछ भी बाधा नहीं है कि उक्त 'ऋषि' शब्द से वेद कर्ता परमेश्वर महर्षि कणाद के बुद्धिस्थ हैं। क्योंकि ऋषि शब्द का एक अर्थ वेदायेंद्रिया है। परमेश्वर ही सभी वदाया का आदिद्रष्टा तथा सभी के आदिगुरु हैं।

अवश्य प्रचलित वैशेषिकदर्शन में उक्तरूप सूत्र नहीं मिलता है। परन्तु यह भी जाना कारणों से समझा जाता है कि कणाद के बहुत से सूत्र लुप्त हो गये हैं। जो भी हो निष्कर्ष यह है कि कणाद किसी सूत्र में सगत्कर्ता ईश्वर का नामविशेष का उल्लेख न करने पर भी उससे यह प्रतिपादित नहीं होता है कि उन्होंने ईश्वर के विषय में कोई बातें नहीं कही है। क्योंकि ईश्वर के विषय में अनुमान प्रमाण दिखाने पर उसमें ईश्वर का नाम नहीं कहा जा सकता है। सर्वज्ञत्व अथवा वदकर्तृत्व आदि रूप में ही ईश्वर का अनुमान हो सकता है। इसीलिए कणाद ने पूर्वाह्न रूप से अनुमान प्रमाण प्रदर्शित किया है। महर्षि पतञ्जाल ने भी योगदर्शन में—'तत्र निरतिशयं सर्वशब्दोजम्'। १।२५। इस सूत्र से अपने मत के अनुसार नित्य सर्वज्ञ ईश्वर का अस्तित्वसाधक अनुमान प्रमाण ही प्रदर्शित किया है। किन्तु उसके द्वारा उस ईश्वर का नाम तथा अन्यत्र समूचे तत्त्वों की विशेष जानकारी नहीं होती है। इसलिये भाष्यकार व्यासदेव ने वहाँ पर कहा है—'तस्य सहादिविशेषप्रतिपत्तिरागमत पर्यन्तेभ्या'। यानी उस ईश्वरका नाम तथा अन्यत्र तत्त्व वेद आदि शास्त्रों से जानने चाहिये। वैशेषिक दर्शनके पूर्वाह्न स्थल में कणाद का भी उक्तरूप तात्पर्य समझा जाता है। किन्तु वहाँ बाद में कणाद का—'तस्मादागमिकम्' इस पूर्वाह्न सूत्र की अनुवृत्ति समझ के कणाद ने वायु की तरह ईश्वर के नाम आदि भी आगमिक होने के कारण वेद आदि शास्त्रों से ही उसे जानने को कहा है—यह भी अवश्य ही समझा जाता है। सूत्रग्रन्थ में किसी किसी स्थल में पूर्वकथित सूत्र की भी आगे अनुवृत्ति सूत्रकार को अभिमत रहती है तथा सूत्रकार ऋषि आदियों के स्वहस्त-संग्रह से बहुत से अर्थ सूचित होते हैं। अतएव उसका नाम सूत्र है।^१

यह भी जानना आवश्यक है कि किसी शास्त्रकार ने शास्त्रान्तरोक्त विभिन्न मतों का सङ्गठन नहीं किया है या जो मत उनके मत के अतिरिक्त है वह उनका अपना

१ श्रीमद्वाचस्पतिमिश्र ने लिखा है—'भूतञ्च बह्वचनान्द्रवति । यथाह—रूपानि सूचितानि स्वतःशरीरानि च । सवन सारभूतानि भूताप्याहुर्मनीषिणः' । इति 'भामती' १।१।१ ।

भी अभिमत है—यह 'अनुमत' नामक तन्त्रयुक्ति से शात होता है। सुश्रुत-संहिता के उत्तरतन्त्र में तन्त्रयुक्ति अप्याय में बत्तीस प्रकार की तन्त्रयुक्ति तथा उनके उदाहरण कहे गये हैं। कौटिल्य के अर्थशास्त्र के अन्त में भी उन सभी तन्त्रयुक्तियों का उल्लेख देखा जाता है। उनमें एक का नाम 'अनुमत' है। न्यायदर्शन के चतुर्थ सूत्र के भाष्य के अन्त में वात्स्यायन ने भी कहा है—'परमतमप्रतिषिद्धमनुमतमिति हि तन्त्रयुक्ति'। अतएव अगर्कर्ता नित्य सर्वश ईश्वर कणाद का भी सम्मत है—यह पूर्वाक्त तन्त्रयुक्ति के द्वारा भी शात होता है।

कणाद तथा गौतम के मतानुसार वह ईश्वर नित्यज्ञान तथा आनन्दस्वरूप एव वस्तुतः निर्गुण है—यह नहीं समझा जाता है। क्योंकि कणाद के मत से ईश्वर द्रव्य पदार्थ के अन्तर्गत है, अतएव सगुण है। ज्ञान आत्मा का ही गुण है—यह गौतम ने विचारपूर्वक समर्थित किया है, अतएव प्रवीत होता है कि उनके मतानुसार भी परमात्मा भी नित्यज्ञानस्वरूप नहीं है। किन्तु नित्यज्ञान उसका गुण है। सृष्टि तथा संहार के कर्त्ता एक वे ही सर्वदा सर्वविषयक प्रत्यक्षरूप नित्यज्ञान का आश्रय है—इसी अर्थ में वे नित्य सर्वश है।

गौतममत की व्याख्या करते समय मात्पकार वात्स्यायन ने भी कहा है कि ज्ञान आदि गुण से रहित ईश्वर किसी प्रमाण का ही विषय न होने से उस प्रकार के ईश्वर को कोई भी उपपादित नहीं कर सकते हैं। अर्थात् प्रमाण के अभाव में निर्गुण तथा निर्विशेष ब्रह्म सिद्ध ही नहीं होता है।

परन्तु सर्वविषयक शास्त्र से भी यहां समझा जाता है कि ईश्वर सर्व-विषयक ज्ञान का आश्रय है यानी नित्यज्ञान ही उनके गुण है। वात्स्यायन का तात्पर्य यह है कि—'य सर्वशः स सर्ववित् यस्य ज्ञानमयन्तः' (मुण्डक १।१।९)। इस भूतिवाक्य से शात होता है कि ईश्वर सामान्यतः तथा विशेषतः सर्वविषयक नित्यज्ञान का आश्रय है। परन्तु वायुपुराण के बारहवें अध्याय में भी महेश्वर के अङ्गों का वर्णन के पसग में सर्वज्ञता की उनके परमा अङ्ग कहा गया है तथा ज्ञान आदि दस अव्यय पदार्थ को सर्वदा उनमें वर्तमान है—

१ षडदंशनसमुच्चय में नैयायिकमत की व्याख्या के आरम्भ में जैन पण्डित हरिभद्र सूरि ने भी कहा है—'अक्षपादयते देव सृष्टिसंहारकृच्छिवः। विमुक्तिप्रेषकसन्तो नित्यबुद्धिसमाधयः।' उक्त श्लोक के अक्षपाद शब्द का अर्थ अक्षपादमतावलम्बी नैयायिक। हेमचन्द्र सूरि ने—'नैयायिकश्चाक्षपाद' (अभिधानचिन्तामणि ग्रन्थ में कहा है)।

यह भी आगे कहा गया है। योगदर्शनभाष्य की (१।२५) टीका में भीमदाचर्यप्रतिमित्र ने भी वायुपुराण के वे सब वचन उद्धृत किये हैं। ईश्वर का वह शान्तिमय गुण भी अन्यथा निर्याय है। अतः वायुपुराण में कहा गया है—‘अन्यथा निर्यायानि निर्यायानि विद्वन्ति शङ्करे’।

विष्णुपुराण में कहा गया है कि—‘सत्त्वाद्यो न सन्तीति यत्र च प्राकृतगुणा’ (१।९।४३) इससे ज्ञात होता है कि सत्त्व, रजस् तथा तमस ये तीनों गुण तथा दूसरे कोई प्राकृत गुण परमेश्वर में नहीं हैं। रामानुज प्रभृति वैष्णवाचार्यों ने भी परमेश्वर के विषय में शास्त्रोक्त निर्गुणवाद का उक्त रूप अर्थ ही किया है। स्वतन्त्रतर उपनिषद् में—‘साक्षी चेत्ता केवलो निर्गुणश्च’ इस वाक्य में तथा शास्त्र में अन्यत्र भी निर्गुण प्रभृति शब्द का उक्त रूप अर्थ ही समझना चाहिये।

यथार्थ में गुण का अनेक अर्थों में प्रयोग हुआ है। सत्त्व, रजस् तथा तमस—ये नामत्रय शास्त्रोक्त त्रिगुण तथा ‘गुण’ शब्द का सुप्रसिद्ध अर्थ है। कौयकार अमरसिंह ने कहा है—“गुणा सत्त्व रजस्तमः”। यद्यपि परमेश्वर उक्त तीनों गुणों से रहित है, तथापि त्रिगुणात्मिका प्रकृति की प्रवेष्टा करके उसके अनुसार ही ईश्वर सृष्टि आदि का विधान करता है। नव नैयायिक के गुरु गङ्गेश उपाध्याय ने भी तत्त्वचिन्तामणि के मङ्गलप्रकरण श्लोक में प्रारम्भ में कहा है—“गुणातीतोऽपीश त्रिगुणसंनिवृत्त्यन्तरमयः”। वहाँ पर ‘रहस्य’ टीकाकार मधुरानाथ तर्कवागीश ने कहा है—“सत्त्वादपरच न्यायनये सृष्टिस्थितिप्रकृत्योत्पादका अदृष्टमेव एवेति नाप्रसिद्धिः”। अर्थात् नैयायिक संप्रदाय के मत से सृष्टि, स्थिति तथा प्रलय के जनक जीवगत अदृष्टविशेष ॥ शास्त्र में सत्त्व, रजस् तथा तमस इन तीन नामों में कहा गया है परमेश्वर में उनके न रहने से वे गुणातीत या निर्गुण कहे गये हैं। गङ्गेश के पूर्ववर्ती उदयनाचार्य के कथन से भी प्रतीत होता है कि नैयायिक संप्रदाय के मत से भी सभी जीवों की अदृष्टसमष्टि ही त्रिगुणात्मिका प्रकृति है और वह माया तथा अविद्या शब्द से कही गयी है।^१

जो भी हो, मौलिक बात यह है कि महर्षि कणाद तथा गौतम के मत से परमेश्वर नित्यज्ञान का आभय है।

१ ग्यायकुमुदाञ्जलि प्रथमस्तवक के अंतिम श्लोक में महानैयायिक उदयनाचार्य ने कहा है कि जीवगण के विभिन्न जो सब अदृष्ट हैं वे सृष्टि आदि-काम में परमेश्वर का सहकारी कारणरूप शक्तिविशेष ही वह शक्ति हुनैव

यह अवश्य सत्य है कि भुक्ति ने कहा है—‘विज्ञानमानन्दं ब्रह्म’ । किन्तु कणाद तथा गौतम के मतानुसार ज्ञान और आनन्द विच्छेद स्वभाव के पदार्थ होने के कारण जो ज्ञानात्मक है वह आनन्दात्मक नहीं हो सकता । साख्य ने स्पष्ट कहा है—‘नैकस्यानन्दचिद्रूपत्वे द्वयो विरोधात्’ दुःख निवृत्तेर्गोणः (५।६७) अर्थात् आत्मा निर्वच्छिन्नदुःखाभावविशिष्ट है—इस अर्थ में ही उसमें आनन्द शब्द का गोण प्रयोग हुआ है । किन्तु आत्मा आनन्द स्वरूप भी नहीं है और उसमें आनन्दरूप गुण भी नहीं है ।

आत्मा का सगुणत्ववादी न्यायवैशेषिकसंप्रदाय के बहुत से ग्रन्थकारों ने भी—‘विज्ञानमानन्दम् ब्रह्म’ इस भुक्तिवाक्य में “आनन्दम्” इस नपुंसक लिङ्ग के प्रयोग से ब्रह्म आनन्दविशिष्ट है (आनन्द स्वरूप नहीं है) तथा उनका यह आनन्द भी निर्वच्छिन्न नित्यदुःखाभावरूप है—यह कहा है । परन्तु नैयायिकों के गुरु उदयनाचार्य ने कुसुमाञ्जलि के अन्त में द्वितीय श्लोक में परमेश्वर को ‘आनन्दनिधि’ कहा है ।

न्यायमञ्जीकार जयन्तमह ने समर्थन किया है कि परमेश्वर नित्यसुखविशिष्ट है । बाद में नव्यनैयायिक रघुनाथ शिरोमणि ने भी वही स्वीकार किया है तथा उन्होंने अपनी ‘दीर्घार्ति’ के मङ्गलाचरण में भी कहा है—‘अखण्डानन्द बोधाय पूर्णाय परमात्मने ।’

होने से शास्त्र में ‘माया’ शब्द से मुख्य या प्रधान कारण होने से ‘प्रकृति’ शब्दसे तथा तत्त्वज्ञानात्मक विद्या से गृष्ट होने के कारण ‘अविद्या’ शब्द से भी कहा गया है । किन्तु विष्णुपुराण में भी कहा गया है—‘अविद्या कर्म सञ्ज्ञाज्या तृतीया शक्ति रित्यने’ । (६।७।११) अर्थात् कर्ता या जीव अदृष्ट रूप जो अविद्या यह ईश्वर की तीसरी शक्ति है । यथार्थतः शास्त्रों में माया, प्रकृति तथा अविद्या शब्दों का अनेक अर्थों में प्रयोग हुआ है । परमेश्वर की जो स्रष्टृशक्ति है, वह भी माया शब्द से कही गयी है । उदयनाचार्य आदि के मत ॥ उसी का नाम ‘आत्ममाया’ है । परमेश्वर जीव की अदृष्टसमष्टिरूप ‘गुणमाया’ का अधिष्ठाता है—इस अर्थ में भी भुक्ति ने उसे ‘मायी’ कहा है, तस्मान्मायी सृजते विश्वमेतत्—मायान्तु प्रकृति विद्यान्मायिनन्तु महेश्वरम् । (श्वेताश्वतर उपनिषद्)

२ रघुनाथ शिरोमणि का उक्त कथन उद्धृत करके किसी ने अनेक बार उनको अद्वैतमतानुरागी कहकर समर्थन किया है । परन्तु उन्होंने “अद्वैत सिद्धि” की अपनी भूमिका (पृ० १९२) में लिखा है कि जगदीश अद्वैतयो

उदयनाशाय से पहले सर्वतन्त्रस्वतन्त्र वाचस्पतिमिश्र ने नैयायिक के मत का समर्थन करते हुए अपनी न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका में (चतुर्थ अध्याय द्वितीय आह्निक के प्रारम्भ में) लिखा है—‘विज्ञानमानन्द ब्रह्मेति धृतिरानन्दचैतन्यशक्त्यभिप्राया’ । अर्थात् इस मत में परब्रह्म विज्ञान तथा आनन्द स्वरूप नहीं हैं किन्तु वे चैतन्यशक्तिविशिष्ट तथा नित्य आनन्द शक्तिविशिष्ट है यही उक्त श्रुतिवाक्य का तात्पर्य है । परमेश्वर की स्वाभाविक अभ्यन्त शक्तियों में उनकी चैतन्यशक्ति तथा आनन्दशक्ति ही प्रधान हैं—इसी को प्रकाशित करने के लिये भूते उनके स्वरूप का वर्णन करती हुई पूर्वोक्त तात्पर्य से कहा है—‘विज्ञानमानन्द ब्रह्म’ । इस मत में परमेश्वर की स्वाभाविक चैतन्यशक्ति के बिना खोबों की कभी भी कोई आनन्द उत्पन्न नहीं हो सकता है । अतः इसी तात्पर्य से उक्त वैचरीय उपनिषद् में ही कहा गया है—‘को ह्येवान्यात् कः प्राण्यात् यदेव आनन्दो न स्यात् एष ह्येवानन्दयति’ । परमेश्वर की स्वाभाविक परिपूर्ण चैतन्यशक्ति ही शास्त्र में चिच्छक्ति नाम से तथा उनकी यही परिपूर्ण आनन्दशक्ति ही ह्लादिनीशक्ति नाम से कही गई हैं । परन्तु वे ही उस शक्ति का एकमात्र आधार हैं । अतः उसी तात्पर्य में वे ‘विष्णवः’ ‘आनन्दमय’ तथा ‘रस’ आदि नामों से शास्त्रों में कहे गये हैं ।

किन्तु शास्त्र में अनेक स्थलों में उनकी उसी शक्ति का प्राधान्यविवक्षावशात् और बहुत स्थलों में उस शक्तिमान् का ही प्राधान्यविवक्षावशात् तथा शक्ति और शक्तिमान् में अमेदविवक्षावशात् उस प्रकार का वर्णन किया गया है—यह भी प्रणिधानपूर्वक समझना आवश्यक है ।

यथार्थ में परमेश्वर का स्वरूप अतीव दुर्ज्ञेय है । वेद आदि शास्त्रों में उसे मन तथा वचन का अगोचर कहकर तथा उनमें माना विरोधी भावों के वर्णन

नैयायिक होठे हुए भी अद्वैतवेदान्त के अनुरागी थे । क्योंकि शिरोमणि वे—‘अनन्दबोधोपाय’ पद की अद्वैतपरक व्याख्या ही उन्होंने की है । किन्तु यह बात सदा मिस्या है क्योंकि टीकाकार जगदीश न शिरोमणि की उस उक्ति की व्याख्या की है—“अनन्दो निरर्थो आनन्दबोधो यस्य तस्मै ।” तथा ‘रघुनाथ’ शिरोमणि ने स्वयं ही आत्मतत्त्वविवेक टीका की वे अन्त में—‘विज्ञानमानन्द ब्रह्म इमं धृतिवाक्य से सर्वज्ञ परमेश्वर में नित्यज्ञान तथा नित्य आनन्द का ही समर्थन किया है—इसकी देवता भी आवश्यक है । अतएव उस भङ्गलाचरण श्लोक में—‘अनन्दबोधोपाय’ इस विशेषण पद में त्रितम निरर्थ आनन्द तथा नित्यज्ञान है—इस अर्थ में बहुशोहि समास ही उनका अभिप्रेत है—यह समझा जाता है ।

से उनकी वह अत्यन्त दुर्लभता ही व्यक्त की गयी है । कितने साधकों ने कितने प्रकारों से उनका ध्यान आदि करके अवस्थाविशेष में कितने प्रकारों से उनका दर्शन किया है और बहुतों ने उस रूप से ही उनकी स्तुति भी की है—उसका वर्णन करना असम्भव है । कितने साधकों ने अपने आचार्यों के उपदेशानुसार उसको अद्वितीय ज्ञानरूप समझकर ध्यान करने के समय पर उनका उसी ज्ञानरूप में ही दर्शन करके उसी रूप से ही उनकी स्तुति की है । विष्णुपुराण (१।४) में सनन्दन की उसी रूप की स्तुति वर्णित हुई है ।

इसी तरह अपने आचार्यों के उपदेशानुसार कितने साधकों ने उनको निरपेक्षान आभय समझकर भी ध्यान आदि किये हैं—इसमें सन्देह नहीं है । माधवाचार्य ने भी सर्वदर्शनसंग्रह के प्रारम्भ में उनको नमस्कार करते हुए कहा है—‘निरपेक्षानाभय वन्दे नि भ्रैयसनिधि शिवम्’, श्री भगवान् ने कहा है—

‘ध्यानेनारम्भानि पश्यन्ति चेचिदात्मानमात्मना ।

अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेन चापरे ॥’

(गीता १३।२४)

परन्तु दूसरे बहुत से व्यक्ति उक्त ध्यानयोग आदि नहीं जानकर अपरापर गुरुओं से आने अधिकार के अनुसार ध्यान आदि का उपदेश सुनकर उसी रूप से ही उपास्यदेव की उपासना करते हैं । वे भी गुरुओं के उपदेश में दृष्ट भ्रष्टा एव उस उपास्य देव में पराभक्ति के प्रभाव से समय पर उनका दर्शन पाकर ज्ञानलाभ तथा मुक्ति प्राप्त करते हैं । अतएव भगवान् ने बाद में कहा है—

‘अन्ये त्वैवमजानन्तः भुत्वाऽन्देह्य उपासते ।

तेऽपि चातितरन्देह मृत्युं भुतिपरायणाः ॥’

(गीता १३।२५।)

तथा करुणामय उन्होंने ही कहा है—‘ये यथा सा प्रपद्यन्ते तस्मिन्मैव भक्त्या-
भ्यस्यन्’ (गीता ४।११) । अतः जिस किसी प्रकार से ही उनका शरणागत होकर उनके पास आत्मसमर्पण करने पर ही वे तब अपने वास्तव स्वरूप का दर्शन कराते हैं । उन्हीं को प्राप्त करने के लिये जाना साधकों ने जाना मार्गों से यात्रा की है । क्योंकि मनुष्यों की रुचिविचित्रता के कारण ही सभी मार्गों में सभी की रुचि तथा अधिकार सम्भव नहीं होता है । किन्तु वर्षाकाल में सरल तथा घुट्टि पथों से बहते हुये सभी पानी भिन्न-भिन्न पथ से जाते हुये भी जिस तरह अन्त में एक ही महासमुद्र को ही प्राप्त करने हैं उसी तरह से साधकगण अपनी विविध रुचि के अनुसार आचार्यों के उपदेश से वेद आदि शास्त्रों में कहे गये

भिन्न भिन्न मर्तों को श्रेष्ठ समझकर अवलम्बन करने पर भी समय पर उसी परमेश्वर में परामर्श के प्रभाव से समी एक उन्हीं को प्राप्त करते हैं । उनका परम भक्त गन्धर्वराज पुष्पदन्त उन्हीं की कृपा से उसी महासत्य की उपलब्धि करके अपने महिम्न स्तोत्र में उनसे उपर्युक्त बात भी कहा है । अन्त में हम लोग भी उसी बात को ही कहते हैं, हे भगेश्वर—

‘त्रयो साख्य योग पशुपतिमत वैष्णवमिति
 प्राभन्ने प्रस्थाने परमिदमदः पद्यमिति च ।
 रुचीनां वैचित्र्याद्भुक्तुलिनानांपद्युपां
 शृणामेको गम्यस्त्वमसि पयसामर्णव इव’ ॥

प्रथम खण्ड समाप्त ।



ग्यारहवाँ अध्याय

(न्यायदर्शन में प्रमाण पदार्थ की व्याख्या)

इस ग्रन्थ के दशवें अध्याय तक प्रथम खण्ड में प्रचानतः न्यायवैशेषिक संप्रदाय के मत के अनुसार अनेक दार्शनिक सिद्धान्त यथामति विचारपूर्वक व्याख्यात हुए हैं। अब द्वितीय खण्ड में न्यायदर्शन के प्रतिपाद्य प्रमाण आदि सोलह पदार्थों का परिचय का प्रकाश करणीय है। महर्षि गौतम ने पहला सूत्र कहा है—‘प्रमाण प्रमेय-सशय प्रयोजन-दृष्टान्त सिद्धान्ताशय-तर्क-निर्णयवाद-जलर-वितण्डा-हेत्याभासच्छलजातिनिप्रदस्थानानां सत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः’ १।१।१। अर्थात् (१) प्रमाण, (२) प्रमेय, (३) सशय, (४) प्रयोजन, (५) दृष्टान्त, (६) सिद्धान्त, (७) अवयव, (८) तर्क, (९) निर्णय, (१०) वाद, (११) जलर (१२) वितण्डा, (१३) हेत्याभास, (१४) छल, (१५) जाति तथा (१६) निप्रदस्थान के (उक्त सोलह प्रकार पदार्थों के) तत्त्वज्ञान से निःश्रेयस प्राप्त होता है।

यहाँ पहले यह कहना आवश्यक है कि बहुतों की यह धारणा है कि महर्षि गौतम प्रमाण आदि सोलह पदार्थों को ही मानते हैं यानी उनके मत में और कोई पदार्थ नहीं है। किन्तु महर्षि गौतम ने उक्त प्रथम सूत्र में अपने सम्मत पदार्थों की संख्या का नियम प्रकाशित नहीं किया है। उनके मत से जो किसी प्रमाण से सिद्ध होता है वही सामान्यतः पदार्थ रूप प्रमेय हैं, अतः नैयायिक संप्रदाय अनियतपदार्थवादी के रूप से कहे गये हैं। न्यायलीलावती ग्रन्थ में (१२२ पृ० में) ब्रह्ममाचार्य ने भी कहा है—‘नैयायिकानामनियतपदार्थवादित्वेन विरोधामावात्’। वास्तव में कणाद के द्वारा उक्त द्रव्य आदि पदार्थ एवं अभाव पदार्थ भी गौतम का सम्मत है। आगे प्रमेय पदार्थ की व्याख्या में यह स्पष्ट होगा। किन्तु निःश्रेयस लाभ के लिये प्रमाण आदि सोलह उपयोगी प्रकार के पदार्थ ही न्यायदर्शन के प्रतिपाद्य हैं। अतएव न्यायदर्शन के वक्ता महर्षि गौतम ने पहले सूत्र में उक्त प्रमाण आदि पदार्थों का ही उल्लेख किया है और कोई पदार्थ नहीं है यह उक्त सूत्र से उनका विपक्षित ही नहीं है।

पहले प्रतिपाद्य पदार्थ का नाम नहीं कहने से उसका निरूपण सम्भव नहीं है। प्रतिपाद्य पदार्थ के सामान्य नाम तथा विशेष नाम का कथन उद्देश्य कहलाता है। उद्देश्य के बाद उस उद्दिष्ट पदार्थ का लक्षण और पश्चात् उस लक्षणानुसार सन्दिग्ध विषय में विचारात्मक परीक्षा के द्वारा तत्त्वनिर्णय

करना चाहिये। अतः न्यायदर्शन की प्रवृत्ति या उपदेश का तीन प्रकार है—(१) उद्देश, (२) लक्षण तथा (३) परीक्षा। न्यायदर्शन के प्रतिपाद्य पदार्थों में द्वितीय प्रमेय पदार्थ सर्वश्रेष्ठ होने पर भी प्रमाण पदार्थ ही लक्षण पदार्थ का व्यवस्थायक है। क्योंकि प्रमाण के बिना कुछ भी सिद्ध नहीं होता है। इसी से महर्षि गौतम ने प्रथम सूत्र में पहले प्रमाण पदार्थ का ही उद्देश किया है। पश्चात् उक्त प्रमाण पदार्थ के विशेष निरूपण के लिये उसका विभाग करने के हेतु तीसरा सूत्र कहा है—‘प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि’। (१) प्रत्यक्ष, (२) अनुमान, (३) उपमान, तथा (४) शब्द प्रमाण हैं, अर्थात् प्रत्यक्ष आदि नाम से प्रमाण चार प्रकार के हैं, किन्तु प्रमाण भिसे कहते हैं यानी प्रमाण का सामान्य लक्षण क्या है? इसको पहले न समझने पर प्रमाण का विशेष लक्षण नहीं समझा जाता है, सामान्य ज्ञान के बिना विशेष ज्ञान सम्भव नहीं है। अतएव प्रश्न उठता है कि महर्षि गौतम ने उनसे द्वारा उद्दिष्ट ‘प्रमाण’ पदार्थ को सामान्य लक्षण नहीं कहकर पहले ही उसका विभाग क्यों किया है?

भाष्यकार आदि की व्याख्या से पूर्वोक्त अर्थ का उत्तर समझा जाता है कि उक्त तृतीय सूत्र में दोषोक्त प्रमाण शब्द के द्वारा प्रमाण का सामान्य लक्षण सूचित होने से सूत्रकार ने यहाँ पृथक् रूप से प्रमाण का सामान्य लक्षण सूत्र नहीं कहा है। उक्त एक ही सूत्र से प्रमाण का सामान्य लक्षण एवं चतुर्विधत्व उनका विवक्षित, न्यायमञ्जरीकार जगन्नाथ ने यह स्पष्टरूप से कहा है—

‘एकेनानेन सूत्रेण द्वयमाह महामुनि ।

प्रमाणेषु चतुः सङ्ख्यं तथा सामान्यलक्षणम् ॥’

उक्त प्रमाण शब्द वस्तुतः प्र पूर्वक ‘मा’ चातु से करण वाच्य में ‘ह्युट्’ प्रत्यय से सिद्ध है। प्र पूर्वक मा चातु का अर्थ है—प्रकृत ज्ञान। यह प्रकृत ज्ञान दो प्रकार का है—अनुभूति और स्मृति। पश्चात् स्मृति का कारण अनुभूति को स्मृत विषय में अग्न प्रमाण कहना अनावश्यक है। क्योंकि उस स्मृत विषय में उसका पूर्वानुभूति का कारण ही प्रमाण है। किसी विषय में किसी प्रमाण से उत्पन्न पूर्वानुभूति के बिना बाद में उसकी स्मृति नहीं हो सकती। अतः उक्त स्थान में प्र पूर्वक मा चातु से प्रकृत अनुभूति ग्रहणीय है। अतः प्रमाण शब्द की व्युत्पत्ति से प्रकृत अनुभव का कारण समझा जाता है। यानी जिससे जिस विषय की यथार्थ अनुभूति होती है वही उस विषय में प्रमाण पदार्थ है। अतः यथार्थ अनुभव का कारणत्व ही प्रमाण का सामान्य लक्षण है, यह उस

सूत्र के प्रमाण शब्द से सूचित हुआ है। गौतम के मतानुसार अनुमृति चार प्रकार का है। अतः उन्होंने कहा है—(१) प्रत्यक्ष, (२) अनुमिति, (३) उपमिति तथा (४) शब्दबोध—

‘प्रत्यक्षानुमानोरमानशब्दाः प्रमाणानि’ ।

प्रत्यक्ष प्रमाण की सत्ता के बिना किता प्रमाण की सत्ता ही सिद्ध नहीं होती है। इसी से महर्षि गौतम ने प्रमाण के विभाग में पहले प्रत्यक्ष प्रमाण का हो उद्देश्य करके शब्द में उसका लक्षणार्थ कहा है—‘इन्द्रियार्थसन्निकषात्पन्नं ज्ञानमप्यवश्यमभिव्यक्तिरूपं प्रत्यक्षम् १।१।४’ ।

उक्त सूत्र के इन्द्रिय शब्द से प्राण, रसना, चक्षु, त्वक्, श्रोत्र तथा मन ये छ इन्द्रियों समझनी चाहिये। अर्थ शब्द से उन सब इन्द्रियों का प्राज्ञ अलग अलग विषय समझना चाहिये। इन्द्रिय के द्वारा ग्रहणीय विषय के साथ उसके इन्द्रियप्राप्तविशेष का जो सम्बन्धसम्बन्धभावनेय वही इन्द्रियार्थसन्निकर्ष है। उक्त इन्द्रियार्थसन्निकर्ष से जो अव्यभिचारी ज्ञान यानी यथार्थ ज्ञान उत्पन्न होता है उसका नाम प्रत्यक्ष प्रमाण है। गौतम ने प्रत्यक्ष प्रमाण का लक्षण ही कहा है कि जो प्रमाण ज्ञान का कारण है वही प्रमाण है—यह पहले प्रमाण शब्द से सूचित होने से प्रत्यक्ष प्रमाण का लक्षण कहने से ही प्रत्यक्ष प्रमाण का चरम कारण होने से बड़ा मुख्य प्रत्यक्ष प्रमाण लक्षण समझा जाता है।

माध्यम्यार वास्तव्यवन आदि प्राचीन आचार्यों के मत से कार्य का जो चरम कारण वही मुख्य कारण है। अतएव इन्द्रियार्थसन्निकर्ष ही पूरा प्रत्यक्ष प्रमाण है तथा वह प्रत्यक्ष प्रमाण भी हानबुद्धि, उपादानबुद्धि एवं उपेक्षाबुद्धि का चरम कारण होने से वह भी प्रमाण है। क्योंकि किसी विषय के यथार्थ प्रत्यक्ष हो जाने के बाद उस विषय की त्याग्य के रूप से समझने पर त्याग करता है, प्राज्ञ समझनेपर ग्रहण करता है तथा उपेक्ष्य समझने पर उपेक्षा करता है। जिन बुद्धि के द्वारा त्याग देता है उसका नाम हानबुद्धि है। जिन बुद्धि के द्वारा उपादान या ग्रहण करता है उसका नाम उपादानबुद्धि है तथा जिन बुद्धि से उपेक्षा करता है उसका नाम उपेक्षाबुद्धि है। पूर्वोक्त हानादि बुद्धि ही प्रमाण का चरम कारण है। अतः उसका कारण जो प्रमात्मक ज्ञान है वह भी प्रमाण के रूप से स्वीकरणीय है। बहूतों के मत से महर्षि गौतम ने उसी तत्पर्य से उक्त सूत्र में प्रत्यक्ष प्रमाण को ही चरम प्रत्यक्ष प्रमाण के रूप में व्यक्त किया है। अतएव प्रार्चन नैयायक मन्त्रालय ने भी प्रत्यक्ष प्रमाण के परोक्ष इन्द्रिय का भी प्रत्यक्ष प्रमाण कहा है, किन्तु उन लोगों के मतानुसार उस प्रत्यक्ष प्रमाण का चरम कारण जो इन्द्रियार्थसन्निकर्ष तथा उससे होने वाले जो प्रत्यक्ष प्रमाण वही मुख्य प्रत्यक्ष प्रमाण है।

गगेश उपाध्याय आदि अनेक नव्यनैयायिकों ने परनात् विचारपूर्वक यहाँ कहा है कि जो किसी व्यापार के द्वारा कार्य को उत्पन्न करता है वही कारणों के बीच करण नाम का कारण है। परन्तु जो कारण किसी व्यापार की अपेक्षा नहीं करके कार्य को उत्पन्न करता है वह व्यापाररहित चरम कारण करण नहीं है। अतएव विषय के साथ इन्द्रिय का सम्बन्ध विनेयस्वरूप जो इन्द्रियायसन्निकर्षवद् प्रत्यक्ष प्रमा का कारण नहीं होने से प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं है। किन्तु वही इन्द्रिय वही पर प्रत्यक्ष प्रमाण है। क्योंकि पुरातन इन्द्रिय तथा अर्थ का सन्निकर्ष उस इन्द्रिय का व्यापार है उसके द्वारा वही इन्द्रिय उस प्रत्यक्ष का कारण होता है। अतः 'बन्धुया पश्यति' 'प्रागेन ज्ञिप्रति' इत्यादि प्रयोग में चक्षुरादि इन्द्रिय ही दर्शन आदि प्रत्यक्ष के कारण के रूप में कहे जाते हैं। क्योंकि जिसके व्यापार के बाद क्रिया की निष्पत्ति विवक्षित है वही कारण है। वाचस्पतीय ग्रन्थ में शाब्दिकशिरोमणि भर्तृहरि ने भी कहा है—'जियाया परिनिष्पत्ति यद्व्यापारादनन्तरम्। विवक्ष्यते तदा तत्र करण तत् प्रकीर्तितम्।

मन के साथ आत्मा का विन्ययन संयोग तथा उस इन्द्रियविशेष के साथ मन का संयोग और उस प्राप्ता विषय के साथ उस इन्द्रिय का संयोग आदि सम्बन्ध रूप कोई सन्निकर्ष अन्यप्रत्यक्ष का कारण है। और भी बहुत से साधारण कारण हैं। परन्तु उनमें प्राप्ता विषय के साथ इन्द्रिय के सन्निकर्ष की ही विशेष कारण के रूप से लेकर गौतम ने पूर्वोक्त सूत्र में अन्य प्रत्यक्ष का लक्षण प्रकाशित करने के लिये कहा है—'इन्द्रियायसन्निकर्षोत्पन्न ज्ञानम्' इन्द्रिय से प्रेरण करने योग्य गुण, क्रिया तथा जाति आदि वदाया के साथ इन्द्रिय का ज्ञान संयोग रूप सम्बन्ध नहीं सम्भव है।^१ अतः उक्त सूत्र में गौतम ने संयोग शब्द का प्रयोग नहीं करके सन्निकर्ष शब्द का प्रयोग किया है। उसके द्वारा संयोग सम्बन्ध के सापेक्ष अन्त्यान्त्य सम्बन्धविशेष भा गृहीत हुए हैं। अर्थात् इन्द्रियप्राप्ता विषय के साथ उस इन्द्रिय का जिस स्थान में जिस तरह का सम्बन्ध उस प्रत्यक्ष का जनक होता है वही उक्त शब्दों में इन्द्रियायसन्निकर्ष शब्द

१ महर्षि कणाद ने गुण पदार्थों में संयोग का उल्लेख किया है और द्रव्य पदार्थ ही गुण का धारण कहा है और उनके बाद गुण और क्रिया को निगुण कहा है। अतः उक्त मत के अनुसार में गुण आदि पदार्थ में संयोग रूप गुण उत्पन्न नहीं होता है। द्रव्य पदार्थ में ही ज्ञान द्रव्य का संयोगरूप गुण उत्पन्न होता है।

(वैदर्भिकदशमं अ० १।६ १५ १६ १७ मुर्धो की देखिए)

से रहित हुआ है। प्राचीन न्यायाचार्य उचोत्तर ने लौकिक प्रत्यक्ष के बनक उन लौकिक सन्निकर्ष को छः प्रकार का कहा है यथा—(१) सयोग, (२) सयुक्त समवाय, (३) सयुक्त समवेत समवाय, (४) समवाय, (५) समवेत समवाय, (६) और विशेषण विशेष्य भाव।

बहिरिन्द्रियों में से चक्षुरिन्द्रिय तथा त्वगिन्द्रिय के द्वारा ही द्रव्य विशेष का प्रत्यक्ष होता है। उस प्रत्यक्ष में उस द्रव्य विशेष के साथ चक्षुरिन्द्रिय तथा त्वगिन्द्रिय का सयोग सम्बन्ध ही यथाक्रम उस द्रव्य का चक्षुष तथा त्वान्-प्रत्यक्ष का कारण इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष है। कणाद तथा गौतम के मत में चक्षुरिन्द्रिय तेजस पदार्थ है। प्रदीप की तरह उसकी प्रभा या रश्मि है। नही रश्मि बाहर होकर उसे ग्राह्य विषय के साथ सयुक्त होने पर उसके द्वारा उसके साथ चक्षुरिन्द्रिय का सयोग रूप सन्निकर्ष उत्पन्न होता है।

अन्यान्य बहिरिन्द्रिय अग्नि स्थान में रहकर ही उसके ग्राह्य विषय के साथ सन्निकृष्ट होते हैं। आगे जाकर प्रमेय पदार्थ की व्याख्या में इस विषय में गौतम का सिद्धान्त कहेंगा। चक्षुरिन्द्रिय से जैसे घट का प्रत्यक्ष होता है उसी तरह से उस घट में रहने वाले रूप और उस रूप में रहने वाली रूपत्व जाति का भी प्रत्यक्ष होता है। किन्तु उस रूप आदि के साथ चक्षुरिन्द्रिय का सयोगरूप सम्बन्ध सम्भव न होने से सयुक्त समवाय नाम का द्वितीय प्रकार का तथा सयुक्त समवेत समवाय नाम का तृतीय प्रकार का सन्निकर्ष स्वीकृत हुए हैं। कणाद के द्वारा कहा गया समवाय नाम का सम्बन्ध गौतम को भी सम्मत है। घट का रूप उस घट में समवाय सम्बन्ध से रहता है और उस रूप में रूपत्व जाति एवं नीलत्व पीतत्व आदि जाति विशेष भी समवाय सम्बन्ध से रहते हैं। इस मत में घट का रूप उस घट से भिन्न वस्तु है और रूपत्व आदि जाति भी उस रूप से भिन्न पदार्थ है। अतः चक्षु से सयुक्त घट के साथ उसने रूप का और उस रूप के साथ रूपत्व आदि जाति का तादात्म्य सम्बन्ध सम्भव न होने से रूप के प्रत्यक्ष में चक्षु सयुक्त तादात्म्य को एवं रूपत्व आदि जाति के प्रत्यक्ष में चक्षुःसयुक्त तादात्म्य विशिष्ट के तादात्म्य को सन्निकर्ष नहीं कहा जा सकता है। अतः न्यायभेदिक सम्प्रदाय ने अन्य सम्प्रदायों के सम्मत उन दोनों सन्निकर्षों को स्वीकार नहीं करके घट के रूप के प्रत्यक्ष में (२) चक्षुः सयुक्तसमवाय को और रूपत्व आदि जाति के प्रत्यक्ष में चक्षुः सयुक्त समवाय को इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष कहा है। उनके मत से चक्षु से सयुक्त घट के साथ उसके रूप का समवाय नाम का सम्बन्ध रहने में उस रूप के साथ चक्षुरिन्द्रिय का (२) सयुक्त समवाय नाम का सम्बन्ध सन्निकर्ष सम्भव है और उस रूप के साथ रूपत्व आदि जाति

का समवाय सम्बन्ध रहने से उस रूप-र आदि के साथ चक्षुरिन्द्रिय का, (१) सयुक्त समवेत-समवाय नाम का सन्निकर्ष सम्भव है।

जिन पदार्थ में जो समवाय सम्बन्ध से रहता है उस पदार्थ में उसको समवेत कहा जाता है। चक्षुः सन्निकृष्ट घट में समवेत यानी समवाय सम्बन्ध से विद्यमान जो रूप उसमें रूप-र आदि जाति समवाय सम्बन्ध में विद्यमान रहने से उस रूप-र आदि जाति में चक्षुः सयुक्त घट में समवेत उस रूप का जो समवाय सम्बन्ध रहता है वही उक्त स्थल में सयुक्त समवेत-समवाय शब्द से समझना चाहिये। सयुक्त में अर्थात् इन्द्रिय सयोग से विशिष्ट द्रव्य में जो समवेत रहता है अर्थात् समवाय सम्बन्ध में रहता है उसका समवाय नामक सम्बन्ध ही उक्त "सयुक्त-समवेत समवाय" शब्द का अर्थ है। इसी तरह श्रोत्रेन्द्रिय से गन्ध तथा गन्धगत गन्धत्व जाति के प्रत्यक्ष में तथा रसनेन्द्रिय से रस और तद्गत रसत्व आदि जाति के प्रत्यक्ष में तथा स्पर्शेन्द्रिय से स्पर्श और तद्गत स्पर्शत्व आदि जाति के प्रत्यक्ष में क्रमशः उन इन्द्रियाँ का (२) सयुक्त समवाय तथा (३) "सयुक्त-समवेत-समवाय" नामक सन्निकर्ष समझने चाहिये। गन्ध आदि गुण विशिष्ट द्रव्य ही उक्त स्थल में क्रमशः श्रोत्र आदि इन्द्रियों से सयुक्त है।

इसी तरह अन्तरिन्द्रिय मन के द्वारा—मैं सुखी हूँ मैं दुःखी हूँ, मैं नानदा हूँ मैं इच्छा करता हूँ इस तरह से आत्मा में उत्पन्न सुख, दुःख, ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न तथा द्वेष नाम के आदि विशेष गुणों का जो मानस प्रत्यक्ष करना है उसमें मन सयुक्त समवाय ही तथा उस समय में जीव के अपने आत्मा का भी जो मानसप्रत्यक्ष होता है उसमें उस आत्मा के साथ उसके उस मन का विलक्षण सयोग ही सन्निकर्ष है। तथा मुख आदि में रहनेवाली मुखर गुण-र आदि जाति का जो मानस प्रत्यक्ष होता है उसमें मन-सयुक्त-समवेत समवाय ही तृतीय प्रकार का सन्निकर्ष है। मन से सयुक्त उक्त आत्मा में समवाय सम्बन्ध से उसके मुख-र आदि गुणों के रहने से वे (गुण) मन-सयुक्त-समवेत हैं। और उनमें मुख-र आदि जाति समवाय सम्बन्ध में रहने के कारण उन जातियों के साथ मन का उक्त प्रकार का (सयुक्त-समवेत-समवाय) सन्निकर्ष सम्भव होता है। अवरोन्द्रिय का समवाय सम्बन्ध ही चौथे प्रकार का है। और उस शब्द में रहने वाले (शुद्धत्व एवं तीक्ष्ण मन्दत्व आदि जाति के प्रत्यक्ष में उसके साथ अवरोन्द्रिय का समवेत समवाय प्रकार का सन्निकर्ष स्वीकृत हुआ है। कणाद तथा गौतम के मन में अवरोन्द्रिय रूप आकाश में उत्पन्न तथा उसी में समवाय सम्बन्ध में स्थित उसी शब्द का तब अवरोन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है। अतः उस शब्द के साथ उस समय अवरोन्द्रिय का समवाय सम्बन्ध-

रूप-सन्निकर्ष होता है तथा उस शब्द में रहने वाले शब्दत्व एवं तीव्रत्व मन्दत्व आदि जाति का समवेत-समन्वय रूप सन्निकर्ष होता है। श्रवणेन्द्रिय में समवेत अर्थात् समवाय सम्बन्ध से विद्यमान जो शब्द उसके सम्बन्ध ही उत्त रण में समवेत समवाय शब्द से समझना चाहिये।

ऐसे प्रत्यक्ष विषयीभूत पदार्थ का जो समवाय नाम का संबंध है, उसका भी प्रत्यक्ष होता है। अतः समवाय तथा अभाव पदार्थ के प्रत्यक्ष में (६) 'विशेष्य विशेषणभाव' यानी विशेषणता नामक पष्ठ प्रकार का सन्निकर्ष स्वीकृत हुआ। यह विशेषणता कोई अतिरिक्त सम्बन्ध नहीं है किन्तु वह विशेषण और विशेष्यरूप है। जिस 'विशेषणता' सम्बन्ध से किसी पदार्थ में समवाय सम्बन्ध रहता है वह 'विशेषणता' विशेष्य भूत समवायस्वरूप ही है, यानी उसने भिन्न कोई अतिरिक्त पदार्थ नहीं है। अतः स्वात्मक स्वरूप सम्बन्ध से ही समवाय सम्बन्ध के रहने से समवाय सम्बन्ध का संबंध फिर उसका संबंध आदि की आपत्तिरूप अनवस्था दोष की संभावना नहीं है।

इसी तरह से कोई अभाव पदार्थ जिस समय में जिस आधार में रहता है उस काल का वह आधार रूप विशेष्य ही उस अभाव का सम्बन्ध है। उस आधार से वह अभाव भिन्न पदार्थ है, किन्तु तात्कालिक उस आधाररूपक सम्बन्ध से ही उसका वह अभाव रहता है और प्रत्यक्ष व सभी कारणों के रहने पर पूर्वोक्त विशेषणता अथवा स्वरूप सम्बन्ध विशेष रूप सन्निकर्ष से उसका प्रत्यक्ष होता है। इन सब विषयों को अच्छी तरह से समझने के लिये 'सिद्धान्त-मुक्तावली' आदि मूल ग्रन्थों को गुरु के समीप में रखकर पढ़ना चाहिये।

१ उक्त सन्निकर्ष की व्याख्या में न्यायवार्तिक में उद्योतकर ने कहा है— 'समवाये चाभावे च विशेषण विशेष्य भावादिति'। अतः समवाय सम्बन्ध का और अभाव पदार्थ तथा उनकी प्रत्यक्षता प्राचीन नैयायिक सम्प्रदाय का भी सम्मत है किन्तु वैशेषिक यह समझा जाता है। सम्प्रदान के मत में समवाय सम्बन्ध अनुमेय है। वैशेषिक दर्शन के उत्स्कार में (७।२।२८) शुद्धर मिथ न कहा है—'प्रत्यक्ष समवाय इति नैयायिका, तदप्यनुपपन्नम्, समवायाऽतीन्द्रियः।' इत्यादि वैशेषिक दर्शन के नवम अध्याय के प्रथम आह्निक में नण्ड ने अभाव पदार्थ एवं उसकी प्रमाणता का समर्थन किया है। न्यायदर्शन के द्वितीय अध्याय के द्वितीय आह्निक में (८-२-१०-११ तथा १२ सूत्रों में) महर्षि गोशम ने भी उसका समर्थन किया है।

अतः यह कहना आवश्यक है कि पूर्वोक्त प्रत्यक्ष ज्ञान दो प्रकार के है —
 (१) लौकिक और (२) अलौकिक । लौकिक सन्निकर्ष से होनेवाले प्रत्यक्ष लौकिक प्रत्यक्ष है । पूर्वोक्त छः प्रकारों के सन्निकर्ष ही लौकिक सन्निकर्ष हैं । तथा अलौकिक सन्निकर्ष जन्म जो प्रत्यक्ष, उसका नाम अलौकिक प्रत्यक्ष है, वह अलौकिक सन्निकर्ष तीन प्रकार के है यथा—

(१) सामान्य लक्षणसन्निकर्ष (२) ज्ञानलक्षणसन्निकर्ष और (३) योगज-सन्निकर्ष । पूर्वोक्त सूत्र के सन्निकर्ष शब्द से उक्त त्रिविध सन्निकर्ष भी लिए जाते हैं । उनमें किसी पदार्थ का सामान्य धर्म विषयक प्रत्यक्ष ही “सामान्य लक्षण” सन्निकर्ष है । जैसे सभी गायों में रहनेवाला सामान्य धर्म गोत्र है । सब धूमों का सामान्य धर्म धूमव है इत्यादि । पहले किसी गाय के देखने से उसमें रहनेवाला सामान्य धर्म गोत्र का प्रत्यक्ष होने पर उस सामान्य धर्म के (गोत्र के) प्रत्यक्ष रूप सन्निकर्ष से अन्यान्य सभी गायों का अलौकिक प्रत्यक्ष होता है । क्यों यह मानना पड़ता है सत्त्व में यह भी यों कहना आवश्यक है ।

उक्त सामान्यलक्षण सन्निकर्षवादी नैयायिक सम्प्रदाय की पक्षी मान यह है कि उक्त सन्निकर्ष और तत्तन्मय उस प्रकार का प्रत्यक्ष नहीं मानने पर किसी गाय के दर्शन के बाद में किसी को साधारण रूप से सभी गायों में सींग है या नहीं—यह सशय अथवा उक्त तरह के अन्य धर्म का सशय नहीं हो सकता है । इसी तरह ने पाकखाना में धूम एवं आग इन दोनों को देखने पर भी धूम वहि का ध्याप्य है या नहीं अर्थात् धूम से युक्त सभी स्थानों में आग रहती है या नहीं इस तरह का सशय भी बहुतो का होता है । किन्तु पूर्वोक्त स्थान में आँख से संयुक्त जिस गाय के शृंग का दर्शन हुआ है उसे सींग है या नहीं यह सन्देह नहीं हो सकता है । तथा पाकखाना में देखे गये उस धूम में वहि के सम्बन्ध का प्रत्यक्ष होने से उसमें पूर्वोक्त प्रकार का सन्देह नहीं हो सकता है । यह मानना होगा कि पूर्वोक्त स्थान में जो सब गायें चतु के साथ संयुक्त नहीं हैं, अर्थात् जिन सब गायों का लौकिक प्रत्यक्ष नहीं हुआ है उन सब गायों के बारे में ही सींग है या नहीं—इस तरह का सन्देह होता है तथा जो सब धूम आग से संयुक्त नहीं है उन सब धूम के बारे में ही ‘धूमो वह्नित्याप्यो न वा’—ऐसा सन्देह होता है । किन्तु उन सब गायों और उन सब धूमों का किसी तरह से प्रत्यक्ष नहीं होने पर अग्रयन धर्म में किसी धर्म का संशयान्तर प्रयोजन नहीं हो सकता है । अतएव यह मानना होगा कि उक्त स्थान में गायधूम के सामान्य धर्म के प्रत्यक्ष से सभी गायों का प्रत्यक्ष होता है । और वह प्रत्यक्ष अन्यान्य सब गायों के बारे में अनौकिक प्रत्यक्ष है । इसी तरह से धूमरा आदि सामान्य धर्म के प्रत्यक्ष से सबधर्म आदि का प्रत्यक्ष भी समझना चाहिये । परन्तु,

पाकशास्त्र में धूमव रूप से सकल धूमों का प्रत्यक्ष नहीं होने से वहाँ धूमत्व-रूप से धूम मान में ही वहि की व्याप्ति का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है। क्योंकि अप्रत्यक्ष धूमों में किसी धर्म का प्रत्यक्ष सम्मान नहीं है। अतएव पहले ही धूमव रूप से सभी धूमों में वहिस्वरूप से सकल वहि का व्याप्ति-निश्चय समर्थन करने के लिए भी पूर्वोक्त सामान्य लक्षण सन्निकर्ष मानना होगा, क्योंकि उक्त रूप सामान्य व्याप्ति विषय के बिना धूमव रूप से धूम हेतु के द्वारा वहिस्वरूप से वहि का अनुमान नहीं हो सकता है।

जो पदार्थ निश्चित रूप से ज्ञात है उसमें और जिसका सर्वथा ज्ञान ही नहीं है उस विषय में भी इच्छा नहीं होती है। अतः भावी सुख के बारे में जीव की जो इच्छा होती है उसमें पहले उस सुख का किसी प्रकार का ज्ञान आवश्यक है। किन्तु वह कैसे सम्भव हो सकता है? सुखत्व रूप से अन्यान्य सुख पहले ज्ञात होने पर भी इच्छा का विषय भावी सुख विशेष पहले कैसे ज्ञात होगा? अतएव यह मानना होगा कि पहले सुख विशेष का मानस प्रत्यक्ष होने से उसके सुख मात्र के सामान्य धर्म सुखत्व का भी मानस प्रत्यक्ष होता है। परचात् उस सामान्य धर्म का प्रत्यक्ष रूप अलौकिक सन्निकर्ष से अनीत एव भविष्य सभी सुखों का अलौकिक मानस प्रत्यक्ष होता है। अतः उक्त रूप से भावी सुख भी पहले ज्ञात होने से उस विषय की इच्छा हो सकती है।

अवश्य परवर्ती काल में नव्य नैयायिक रघुनाथ शिरोमणि ने तत्त्व चिन्ता-मणि के प्रत्यक्ष खण्ड में "सामान्य लक्षण" ग्रन्थ की दीक्षिति टीका में उक्त "सामान्य लक्षण" सन्निकर्ष का खण्डन करने के लिए और भावी सुख के विषय में अनुमान प्रदर्शन किया है, तथा उन्होंने नये दग से बहुत से सूक्ष्म विचार किए हैं। "श्रद्धैव सिद्धि" ग्रन्थ में महात्मनीयी मनुसूत्रन सरस्वती ने भी नैयायिक सम्मत उक्त सन्निकर्ष का खण्डन करने के लिए बहुत से विचार किए हैं। विशेष विशास व्यक्ति अवश्य उसका अध्ययन करेंगे। संक्षेप में उन सब विचारों का कुछ भी व्यक्त नहीं किया जा सकता। परन्तु यह भी कहना पड़ता है कि उक्त सामान्य लक्षण सन्निकर्ष के समर्थन में भी बहुत से विचार हुए हैं। और उक्त सन्निकर्ष सबसे पहले नव्य नैयायिक गङ्गेश उपाध्याय ने ही समर्थन किया है—यह सत्य नहीं है।^१

१ गङ्गेश के बहुत पूर्ववर्ती टीकाकार श्रीमद् वाचस्पति मिश्र ने भी न्याय मत की व्याख्या में उसका समर्थन किया है। उसकी व्यस्तोक्ति करने पर धूम धारि हेतु में सामान्यतः व्याप्ति निश्चय की भाषा अनुसक्त से शादी कराकर सुन्दरी

द्वितीय प्रकार के अलौकिक सन्निकर्ष का ज्ञान लक्षण सन्निकर्ष है। यह “ज्ञानलक्षण प्रत्यासत्ति” नाम से भी कहा गया है। नव्य नैयायिकों ने बहुत से स्थलों में उसे ‘उपनय’ नाम से उल्लिखित किया है और उस उपनय सन्निकर्ष में होने वाले अलौकिक प्रत्यक्ष को ‘उत्पत्ति मान’ कहा है। नैयायिक संप्रदाय ७ मत में भ्रमत्वक प्रत्यक्ष अर्थात् रज्जु (रस्सी) में सर्प का भ्रम सितुद्रा म (शुक्ति में) रजत (चौदी) का भ्रम, मधुमर्गनिका में जल का भ्रम आदि पूर्वोक्त “ज्ञानलक्षण” सन्निकर्षान्वय अलौकिक प्रत्यक्ष विशेष है। क्योंकि उन भ्रम स्थलों में वहाँ पर बन्धुत सर्प आदि रहते स विषय के साथ इन्द्रिय का कोई लौकिक सन्निकर्ष समभव ही नहीं है। किन्तु जो बन्धु असत् या अनीक है वह भ्रम ज्ञान का भा विषय नहीं हो सकता। क्योंकि जिस विषय में प्रमाणान असम्भव है, उस विषय में भ्रमज्ञान हो नहीं सकता। अतएव यह मानना होगा कि किसी सत् पदार्थ का ही अन्य सत् पदार्थ में भ्रम होता है। अतः रज्जु आदि में अन्यत्र स्थित सर्प आदि विषय का भ्रम होता है, तथा पहले कहा गया ‘ज्ञानलक्षण’ सन्निकर्ष ही उस प्रत्यक्ष का चरम कारण है—यह भी मानना होगा।

पूर्वोक्त प्रकार भ्रम के कारण को किसी भी मत में प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं कहा जा सकता है। अत्यभिचारी अर्थात् यथार्थ प्रत्यक्ष का कारण ही प्रत्यक्ष प्रमाण है। इसी से पूर्वोक्त प्रत्यक्ष लक्षण सूत्र में मन्त्रि गौतम ने वाद में ‘अत्यभिचारी’ पद को कहा है।

‘इन्द्रियेषु सामान्यलक्षणानां प्रत्यासत्त्या व्याप्तिप्रवृत्तौ सार्वभौमिकताया-
व्यक्तौ गृह्यन्ते। यदनभ्युपगमे परदकमुद्राद्य मुग्धाया पुनर्माथनमिवेति
वाचस्तद्विज्ञानममरादीदिति चेत्’ श्रीलक्ष्म ने कहा है कि सामान्यलक्षणा
प्रचाम्पति ग्रीकार करने पर किसी पदार्थ में सभी पदार्थों के सामान्य धर्म प्रमेयत्व
आदि के प्रत्यक्ष से सभी पदार्थों का प्रत्यक्ष मानना पड़ने से प्रमेयत्व रूप में सभी
पदार्थों का प्रत्यक्ष करने वाले मानवा को सर्वस कहा जा सकता है। किन्तु सर्वस
शब्द का क्या अर्थ है? सभी पदार्थों के समूह धर्म के रूप से प्रत्यक्ष के बिना किसी
को सर्वस नहीं कहा जा सकता है। उस तरह का विशेष ज्ञान विशेषज्ञता नहीं

का पुत्र प्रारंभ का तरह निष्पन्न है—ऐसी बात भी उक्तानि तात्पर्य टीका म
(२६ पृ०) में कहा है। अतः सङ्कटनसङ्ग्राह के ५४४ परिच्छेद में व्याप्ति
आदि पदार्थ का अज्ञान करने के लिए गङ्गा के पूर्ववर्ती श्री हर्ष भी वाचस्तद्विज्ञान
उप कथन का उल्लेख करने के लिये कहा है।

संज्ञता है। इसी से—‘य. सर्वज्ञः सर्ववित्’ इत्यादि श्रुतिवाक्य में उक्त विशेष ज्ञान की जानकारी के लिये ही फिर से ‘सर्ववित्’ कहा गया है। सिद्धान्त मुत्तारत्नी में विश्वनाथ ने भी उक्त आपत्ति का उत्त्प्रेषण करके स्पष्टण करने के लिये लिखा है—‘प्रमेयत्वेन सकलप्रमेये ज्ञातेऽपि विशिष्य सकलपदार्थानाम् अज्ञातत्वेन सर्वज्ञ्याभावात्’। किन्तु ‘अस्मात्प्रत्यक्ष इन्द्रिय तथा विषय (अर्थ) ये सन्निकर्ष से नहीं होने पर ‘इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नम्’ इस प्रथम पद से ही उसका कारण होने से पश्चात् ‘अव्यभिचारि’ इस पद का प्रयोग व्यर्थ होता है। अतः महर्षि गौतम के उक्त पद से भी समझा जाता है कि भ्रम प्रत्यक्ष का कारण कोई सन्निकर्ष भी उनका सम्मत है तथा प्रथम पद के ‘सन्निकर्ष’ शब्द से यह भी ग्रहीत हुआ है।

उक्त सूत्र में प्रथम यहाँ यह भी कहना आवश्यक है कि महर्षि गौतम ने पद में ‘सन्निकर्षजन्यम्’ ऐसा नहीं कहकर जैसा ‘सन्निकर्ष’ शब्द के बाद “उत्पन्न” विषय के साथ इन्द्रिय का शब्द के प्रयोग से सूचित किया है कि वस्तुतः प्रत्यक्ष ज्ञान का उत्पादक होता है वही ‘इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष’ है। जिस किसी प्रकार का सम्बन्ध जैसे कालिक आदि सम्बन्ध या संयुक्त-संयोग आदि परम्परा

१ भाष्यकार वात्स्यायन ने गौतमोक्त उस ‘अव्यभिचारि’ पद के अर्थ की व्याख्या करते हुए लिखा है—‘यदतस्मिंस्तदिति तदव्यभिचारि, यत् तस्मिंस्तदिति तदव्यभिचारि प्रत्यक्षमिति’। जो पदार्थ जिस पदार्थपर्यन्त नहीं है उस पदार्थ का उससे ऊपर से जो ज्ञान होता है अर्थात् अन्य पदार्थ की अन्य प्रकार की जो व्याप्ति या ज्ञान वही भ्रम ज्ञान है—वही वात्स्यायन की उक्त व्याख्या से ज्ञात होता है। जैसे रस्ती की—‘यय सर्वः’ इस तरह से प्रत्यक्ष करने से अन्य पदार्थ की व्यवहार प्रकार से ही व्याप्ति या ज्ञान होता है। इसी से नैयायिक सप्रदाय ने भ्रमज्ञान की अन्यव्याख्याति शब्द से तथा बहुत व्यक्तियों ने विपरीत व्याप्ति शब्द से भी उल्लेख किया है। उन्होंने भ्रमस्थान में मिथ्या अथवा अनिर्वचनाय विषय की उत्पत्ति मानकर—‘अनिर्वचनीयव्याप्ति’ नहीं माना है। किन्तु विचारपूर्वक पूर्वोक्त अन्यव्याख्यातिवाद का ही समर्थन किया है। योगदर्शनोक्त “विषयं यं नामकं चित्तवृत्तिं भी अन्यव्याख्याति है यह योग प्रवक्तृ के (१८) विज्ञान सिद्धि ने भी स्पष्ट कहा है, गोमाताचार्य भट्ट कुमाग्लि भी अन्यव्याख्यातिवादी हैं। बहुत प्राचीन काल से ही यह बहुत प्रकार से व्याख्यात हुआ है। शारीरक भाष्य के प्रारम्भ में व्याख्या की व्याख्या में शङ्कराचार्य ने पहले उक्तमत का उल्लेख करने के लिये उक्तमत में अन्य पदार्थ में अन्य धर्म का ही अन्यत्व होता है यह कहा है।

सामान्य इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष नहीं है। क्योंकि उन संज्ञकों से प्रत्यक्ष नहीं होता है। प्रत्यक्ष ज्ञान रूप फल से ही उसका कारण इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष सिद्ध होता है। अतएव अनुमान आदि ज्ञान के पूर्व आवश्यक विशेषण का ज्ञान लक्षण सन्निकर्ष नहीं कहा जा सकता है, जैसे पर्वत में आग है (पर्वतो वह्निमान्) ऐसी अनुमिति से पहले वहित्व रूप से वह्नि का ज्ञान आवश्यक है। क्योंकि विशेषण ज्ञान के बिना विशिष्ट ज्ञान नहीं हो सकता है। किन्तु वह विशेषण ज्ञान उक्त स्थान में पश्चात् प्रत्यक्ष ज्ञान का उत्पादक नहीं होने से उसे ज्ञान लक्षण सन्निकर्ष नहीं कहा जा सकता है। अतः 'ज्ञान लक्षण' सन्निकर्ष को मानने से अनुमान आदि स्थल में भी 'ज्ञान लक्षण' सन्निकर्षजन्य अलौकिक प्रत्यक्ष ही कहा जा सकता है अर्थात् अनुमान आदि प्रमाण का उच्छेद हो जाता है यह प्रतिवाद निर्मूल है। अवश्य अनिर्वाचनीय ख्यातिवादी (विवर्तवादी) वेदान्ती सम्प्रदाय के और भी बहुत से प्रतिवाद हैं, पूर्वोक्त सामान्य लक्षण सन्निकर्ष का परखन करने के लिये अद्वैतसिद्धि ग्रन्थ में नव्य नैयायिक तथा वेदान्ती मनुमूदन सरस्वती ने इस विषय में भी सूक्ष्म विचार किया है। सचेत में उन सब बातों की समालोचना नहीं की जा सकती है।

अन्यथा ख्यातिवादी नैयायिक सम्प्रदाय की विशेष बात यह है कि यह सर्वमान्य है कि जिस व्यक्ति ने कभी कहीं पर बान्धव सर्प को नहीं देखा है अर्थात् सर्पत्व रूप से सर्प के बारे में जिसका कोई संस्कार नहीं है उसे कभी सर्प की तरह स्थित रज्जु को रज्जुत्व रूप से प्रत्यक्ष करने में असमर्थ होकर 'अयं' इस रूप से अर्थात् 'इदत्त्व' रूप से प्रत्यक्ष करता है उस व्यक्ति का तब उसमें उसके द्वारा अन्यत्र पूर्व दृष्ट सर्प के सादृश्य के प्रत्यक्ष से पूर्व संस्कार उद्बुद्ध हो जाने पर पश्चात् सर्पत्व रूप से सर्प का स्मरण होना है तथा उस स्मरणायमक ज्ञान के बाद ही 'अयं सर्पः' इस तरह का प्रत्यक्ष होता है अन्यथा वह नहीं होता है—यह भी सबको ही मान्य है। इसी से उक्त रूप भ्रमात्मक प्रत्यक्ष स्थल में पूर्वोक्त उस प्रकार के स्मृति रूप ज्ञान को ही सन्निकर्ष मानकर उच्चम्य भ्रमात्मक प्रत्यक्ष का उपादान करने से कल्पना-गौरव भी नहीं होता है। किन्तु रज्जु आदि में उस समय में मिथ्या सर्प आदि विषय की उत्पत्ति स्वीकार करने पर उस मिथ्या विषय का उपादान कारण तथा उससे उत्पत्ति-विनाश आदि मानने में कल्पनागौरव होता है। मिथ्या विषय का उपादान उपादान कारण भी बहुत विवादग्रस्त है।

उक्त ज्ञान लक्षण सन्निकर्ष को नहीं मानने से बाद-प्रदर्श विषयक स्विकल्पक ज्ञान का मानस प्रत्यक्ष अनुव्यवसाय सम्भव नहीं होता। यहाँ यह कहना आवश्यक है कि पूर्वोक्त गौतम सूत्र में लक्षित प्रत्यक्ष ज्ञान दो

प्रकार के होते हैं—(१) निर्विकल्पक, (२) सविकल्पक । तात्पर्य टीकाकार चाचर्यसि मिश्र ने इसका समर्थन करने के लिये त्रिलोचन गुरु के सिद्धान्तानुसार व्याख्या की है कि गौतम के पूर्वोक्त प्रत्यक्ष लक्षण सूत्र में—‘अव्यपदेश्यम्’ इस पद का अर्थ ‘निर्विकल्पक’ और ‘व्यवसायात्मकम्’ इस पद का अर्थ ‘सविकल्पक’ है अर्थात् उक्त दोनों नामों के प्रत्यक्ष द्विविध हैं—यही महर्षि गौतम को उक्त दोनों पदों में विवक्षित है । उनमें जिस प्रत्यक्ष के विषयीभूत पदार्थ में ‘विकल्प’ यानी विशेष्य विशेषण भाव नहीं है वह ‘निर्विकल्पक’ और जिस प्रत्यक्ष के विषयीभूत पदार्थ ‘विकल्प’ यानी विशेष्यविशेषणभाव है वह सविकल्पक है ।

जैसे—‘अयं घटः’—इस तरह से घट का जो प्रत्यक्ष होता है वह घटत्व विशिष्ट घटविषयक प्रत्यक्ष है । अतः उसमें घट का धर्म घटत्व विशेषण और घट विशेष्य है, (तादात्म्य सम्बन्ध से घट भी विशेषण हो सकता है) किन्तु घटत्व रूप से विशेषण के ज्ञान के बिना उस तरह का विशिष्ट प्रत्यक्ष उत्पन्न नहीं हो सकता है, अतः घट के साथ चक्षुर्इन्द्रिय का सन्निकर्ष होने पर पहले घट एवं घटत्व धर्म के बारे में अविशिष्ट प्रत्यक्ष होता है यह मानना पड़ेगा, वही घट और घटत्व विषयक निर्विकल्पक प्रत्यक्ष है । वह घटत्व विशिष्ट घट विषयक नहीं होने से सविकल्पक प्रत्यक्ष नहीं है, तथा मन के द्वारा उसका बोध (मानस प्रत्यक्ष) सम्भव नहीं होने से वह अतीन्द्रिय है, किन्तु वह सविकल्पक प्रत्यक्ष के कारण के रूप से अनुमान प्रमाण के द्वारा होता है, क्योंकि पहले विशेषण ज्ञान के बिना कोई विशिष्ट ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता ।

पूर्वोक्त घटत्व विशेषणज्ञान से उत्पन्न विशिष्ट घट विषयक सविकल्पक प्रत्यक्ष के बाद ‘अयमहं जानामि’ अर्थात् मैंने घटत्व रूप से घट को जाना है, इस तरह से उस ज्ञान का मानस प्रत्यक्ष उत्पन्न होता है, उस तरह के मानस प्रत्यक्ष का अनुव्यवसाय है । पूर्वोक्त रूप अनुव्यवसाय ने मनः संयुक्त आत्मा में उस घट का ज्ञान समग्राय सम्बन्ध से विशेषण के रूप से विषय होता है और उस ज्ञान में विषयिता सम्बन्ध से घटत्व रूप से घट विशेषण के रूप से विषय होता है ।

क्योंकि—‘अयमहं जानामि’ अर्थात् घटत्व विशिष्ट सघट विषय का जो ज्ञान मैं उस ज्ञान से विशिष्ट हूँ—इसी तरह से उस ज्ञान का मानस प्रत्यक्ष (अनुव्यवसाय) उत्पन्न होता है । लेकिन पूर्वोक्त रूप घटज्ञान नास्त्यमदार्थ विषयक होने से मन के द्वारा इसका प्रत्यक्ष कैसे होगा ? नास्त्यमदार्थ के बारे में स्वतन्त्ररूप से मन की प्रवृत्ति नहीं होती है । इसीने कहा गया है—‘परतन्त्र

बहिर्मान' । अतएव यह मानना होगा कि 'मिथ्यत्व विशिष्ट-धृति विषयक ज्ञान-वान्' इस महि से जो मानस प्रत्यक्ष उत्पन्न होता है, वह शून्याय शून्याय में लौकिक होते हुए भी ध्याय में अलौकिक प्रत्यक्ष है । अर्थात् उस रूप में वाय घट प्राद पदार्थों का मन के द्वारा अलौकिक मानना पड़ेगा । अतः पुरातन धर्मज्ञान ही उस अलौकिक प्रत्यक्ष का कारण अलौकिक सन्निकर्ष है । अतएव ज्ञान का मानस प्रत्यक्षात्मक अनुव्यवसाय साक्षिमान नहीं है । अतएव अध्याय में उस विषय की आलोचना करूँगा । नैयायिक संप्रदाय के मतानुसार और भी उद्धृत म स्थलों में ज्ञान-लक्षण सन्निकर्ष के द्वारा उत्पन्न अलौकिक प्रत्यक्ष विषय (उपनीतमान) मानने योग्य है । अथवा बहुत से प्रत्यक्षों की उपपत्ति नहीं होती । सत्त्व में इन सब दुर्गोच विषयों को नहीं कहा जा सकता है । नाहुत्य के डर से यहाँ और अधिक लिखना भी सम्भव नहीं है । तीसरे प्रकार के अलौकिक सन्निकर्ष का तीसरा नाम योगज है । महायोगी का समाधिनिरोध रूप योगनय सन्निकर्ष ही योगज सन्निकर्ष है । उस सन्निकर्ष से उस योगी को भूत, भविष्य एव दूरस्थ आदि सभी विषयों का अलौकिक प्रत्यक्ष होता है । जीवात्मा और परमात्मा का जो यथार्थ प्रत्यक्ष है वह योगज सन्निकर्ष विशेष से उत्पन्न अलौकिक मानस प्रत्यक्ष महर्षि गौतम ने भी बाद में कहा है—'समाधिनिरोधान्म्यासात्' ४।२।३८ । महर्षि कणाद ने वैशेषिक दर्शन के नवम अध्याय के पल्ल आह्निक में योगि प्रत्यक्ष का विशेष रूप से उल्लेख किया है । कणाद के द्वारा कहे गये युक्त और वियुक्त—इन दोनों प्रकार के योगियों की किस तरह से श्रेष्ठ विषयों के साथ इन्द्रियों का सन्निकर्ष होता है—प्रशस्तभाद में इसका वर्णन किया है । युक्त योगों का योगज सन्निकर्ष के सभी विवरों का प्रत्यक्ष ही होता है ।

निरप सरल ईश्वर का सर्वव्यापक नित्य प्रत्यक्ष किसी कारण से उत्पन्न नहीं है । इसी में महर्षि गौतम ने पूर्वोक्त प्रत्यक्ष मूत्र में ईश्वर प्रत्यक्ष को लक्षण के रूप में ग्रहण नहीं किया है । परन्तु सर्वदा सर्वव्यापक प्रत्यक्ष का प्रमा शून्य का आशय है । इसी तात्पर्य में शास्त्रों में प्रमाण शब्द में कहे गये हैं ।

प्रत्यक्ष से उत्पन्न तादृश लिङ्ग का स्मरणार्थक ज्ञान भी मूत्रकार का अभिप्रेत है । अर्थात् 'तत्पूर्वकम्' इस पद में लिङ्ग और लिङ्गी के सम्बन्ध का प्रत्यक्ष तथा लिङ्ग प्रत्यक्ष और उस सम्बन्ध से निश्चित लिङ्ग का स्मरणार्थक ज्ञान का समझना चाहिये ।

प्रनुमान के हेतु पदार्थों को लिङ्ग तथा उससे अनुमान पदार्थ को लिङ्गी कहते हैं । जिस पदार्थ के सत्त्व आवाय में का पदार्थ असत्त्व ही रहता है उस

पदार्थ को उस अन्य पदार्थ का व्याप्य पदार्थ कहते हैं, और उस अन्य पदार्थ को उसका व्यापक पदार्थ कहते हैं। व्याप्य पदार्थ रहने पर ही उस स्थल में उसका व्यापक पदार्थ अवश्य ही रहता है। अतः व्याप्य पदार्थ से उसके व्यापक पदार्थ की अनुमिति होने से ही वहाँ 'लिङ्ग' या 'देव' होता है और उसका व्यापक वही पदार्थ वहाँ लिङ्गी होता है। निम्न धर्मी में उस लिङ्गी की अनुमिति होती है वह धर्मी 'यद' शब्द से भी कहा गया है।

जैसे धर्मि रहित स्थल में धूम की उत्पत्ति सम्भव नहीं होने पर निश्चित स्थल में धूम रहता है उन सभी स्थलों में उसका कारण वह्नि अवश्य ही रहता है। अतएव धूम वह्नि का व्याप्य पदार्थ है और वह्नि उसका व्यापक पदार्थ है अतः पाँव आदि पद में धूम के द्वारा वह्नि की अनुमिति होती है और उसमें धूम लिङ्ग है वह्नि लिङ्गी। निःसन्देह व्याप्यकार न लिङ्ग और लिङ्गी के सम्बन्ध को कहकर उन दोनों का वह व्याप्य व्यापक मात्र सम्बन्ध ही कहा है क्योंकि उस सम्बन्ध के बिना अनुमिति नहीं होती है। जैसे पूर्वोक्त स्थल में धूम में वह्नि का व्याप्यत्व सम्बन्ध अथवा व्याप्ति के प्रत्यक्ष के बिना धूम से आग की अनुमिति नहीं हो सकती है। पहले पाक्याना आदि तृती स्थान में धूम और वह्नि का दर्शन और वह्निगन्ध स्थान में धूम के अद्वयता से धूम में वह्नि के व्याप्ति सम्बन्ध का प्रत्यक्ष होता है। परन्तु पाँव आदि किसी स्थल में धूम देने से उस स्थल में उसके पूर्वगत उस व्याप्ति के प्रत्यक्ष से सम्भार उद्बुद्ध होकर धूम वह्नि का व्याप्य है—इस तरह की स्मृति को उत्पन्न करता है। उस व्याप्ति स्मरण के बाद ही वह्नि व्याप्य धूम से विशिष्ट पाँव, इस तरह से पाँव के ऊपर फिर से उस धूम का प्रत्यक्ष होता है।

परन्तु पाक्याना आदि तृती स्थल में धूमदर्शन के बाद पाँव में जो पश्ये-महन् धूम का दर्शन होता है वह धूम का द्वितीय दर्शन है तथा उसने उक्त धूम में वह्नि की व्याप्ति के स्मरण के उपरान्त वही वह्नि की व्याप्ति से विशिष्ट धूम का फिर से जो दर्शन होता है वह तृतीय लिङ्गी दर्शन है।

अतः वह तृतीय लिङ्ग फामर्श नाम से कहा गया है। 'लिङ्ग परामर्श' अथवा वेदा 'परामर्श' शब्द से भी कहा गया है।

जलिन कथन यह है कि साध्य धर्म की यानी अनुमेय पदार्थ की व्याप्ति से विशिष्ट देव पदार्थ अनुमान के आश्रय पद पदार्थ में है इस तरह का निश्चय ही लिङ्ग परामर्श है। वही अनुमिति का चरम कारण है। जैसे पूर्वोक्त स्थल में—'वह्निव्याप्यधूमवान् पाँव'। इस तरह का लिङ्ग परामर्श है। इस शब्द के परवर्ती रूप में ही—'पाँवो वह्निमान्' इस तरह से पाँव में अनुमिति होती

है। भाष्यकार ने बाद में फिर भी निगदर्शन तथा लिङ्गस्मरण का उल्लेख करके उक्त लिङ्ग परामर्श को ही व्यक्त किया तथा हेतु पदार्थ में साध्य धर्म की व्याप्ति के प्रत्यक्ष स्थल को लेकर ही उक्त प्रकार की व्याख्या की है। किन्तु जिस किसी प्रमाण से ही किसी पदार्थ में किसी पदार्थ के व्याप्ति निश्चय होने पर भी उसका फलस्वरूप उस व्याप्य पदार्थ के द्वारा उसके व्यापक पदार्थ की अनुमिति होती है अतः लिङ्ग परामर्शात्मक ज्ञान से होनेवाली जो परोक्ष अनुभूति वही अनुमिति है और यथार्थ अनुमिति का कारण ही अनुमान प्रमाण है यही उक्त सूत्र का तात्पर्यार्थ समझना चाहिये।

तत्त्व चिन्तामणिकार गङ्गेश उपाध्याय ने भी उक्त प्रकार में ही अनुमिति और अनुमान प्रमाण का लक्षण कहकर पहले प्राचीनों के मतानुसार किंवा परामर्श को ही अनुमिति का चरम कारण कहने पर भी परामर्श नामक ग्रन्थ में अपना सिद्धान्त कहा है कि उक्त लिङ्ग परामर्श के अनक पूर्वोत्पन्न व्याप्ति-ज्ञान ही अनुमिति का कारण है अतः वही अनुमान प्रमाण है। क्योंकि जो किसी व्यापार के द्वारा कार्य का अनक होना है वही 'कारण' है। अतः उक्त लिङ्ग परामर्श ही उसके पहले उत्पन्न व्याप्तिज्ञान का व्यापार होने से उसके द्वारा वह व्याप्तिज्ञान ही अनुमिति का कारण हो सकता है। परन्तु उक्त लिङ्ग परामर्शात्मक चरमकारण अनुमिति का कारण नहीं हो सकता है।

अबश्य प्राचीन न्यायाचार्य उद्योतकर के भी उक्त मतान्तर का उल्लेख करने से वह भी प्राचीन मतविशेष है। किन्तु उनके मतानुसार अनुमिति का चरम-कारण उक्त लिङ्ग परामर्श ही अनुमिति का मुख्य कारण होने से वही मुख्यतः अनुमान प्रमाण है। प्राचीन मत के अनुसार चरम कारण ही मुख्य कारण है। और प्रमाण का चरम फल 'हान बुद्धि' 'उपादान बुद्धि' तथा 'उपेक्षा बुद्धि' के लिए प्रमाण अन्य प्रमिति भी प्रमाण होता है यह पहले कह चुका हूँ। इसी से उद्योतकर ने अनुमान प्रमाण से होनेवाली अनुमिति को भी अनुमान प्रमाण कहा है।

अनुमिति के कारण के विषय में और भी बहुत से मतभेद हैं। अनुमान गण्यमाण का प्रमेय अर्थात् अनुमेय क्या है—इस विषय में भी प्राचीन काल में मतभेद से विचार और नाना मतभेद हुए हैं। संक्षेप में उनको व्यक्त करना प्रेय है। अर्थात् (१)

तथा लिङ्ग प्रत्यक्ष और ~~अनुमान~~ ^{अनुमान} की बात एवं उद्योतकर तथा कुमारिल पातों को समझना चाहिये।

अनुमान के हेतु पदार्थ को लिङ्गानुमेयता मेरे द्वारा सम्पादित व्यापदर्शन के ~~नश~~ ^{नश} ~~है~~ ^{है}। जिस पदार्थ के सकल आधारा ^{१७-४४} पृष्ठ में देखिए।

गौतम ने पूर्वोक्त सूत्र में अनुमान प्रमाण को तीन प्रकार का कहा है (१) पूर्ववत् (२) शेषवत् (३) सामान्यनोदष्ट । इन तीन नामों से पूर्व शब्द के साथ तुल्यार्थ 'वनि' प्रत्यय से निष्पन्न 'पूर्ववत्' शब्द से पूर्वतुल्य 'अर्थ' समझा जाता है । अर्थात् पहले किसी स्थान में जिस पदार्थ को व्याप्य और जिस पदार्थ को उसने व्यापक के रूप से प्रत्यक्ष किया जाता है, अर्थात् जिस पदार्थ में जिसने व्याप्तिसम्बन्ध का प्रत्यक्ष होता है, तत्प्रातीय उस व्याप्य पदार्थ को अन्यत्र प्रत्यक्ष करके वहाँ तत्प्रातीय उस व्यापक पदार्थ की अनुमिति होने पर वहाँ उस अनुमान प्रमाण का नाम 'पूर्ववत्' है—जैसे पहले पाकशाला में जिस धूम और बहि का दर्शन करने से धूम में बहि के व्याप्ति सम्बन्ध का प्रत्यक्ष होता है तब में पात में तत्प्रातीय धूम को दर्शन करने से ही तत्प्रातीय बहि की अनुमिति होती है । अतः वैसे स्थल का अनुमान प्रमाण 'पूर्ववत्' है । इसकी दूसरे प्रकार की व्याख्या भी है ।^१

जो पदार्थ अवशिष्ट रहता है उसे 'शेष' पदार्थ कहते हैं । जिस अनुमान से उस शेष पदार्थ विषयक अनुमिति होती है उसका नाम 'शेषवत्' अनुमान है । भाष्यकार ने कणाद के सूत्रानुसार इसका उदाहरण बतलाया है कि कणादोक्त द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष तथा सामान्य, नाम के छः पदार्थों में शब्द सामान्य, विशेष तथा समवाय नहीं है ।

यह निश्चिन ही है क्योंकि कणाद के मत में ये तीन पदार्थ नित्य हैं परन्तु शब्द अनित्य है, अतः क्या शब्द द्रव्य है ? या गुण है ? या कर्म है ? इस प्रकार का सशय होता है ।

तब में 'शब्दो न द्रव्यम्, एकद्रव्यसमवेतत्वात्' ऐसे अनुमान प्रमाण से निश्चिन होता है कि शब्द-द्रव्य पदार्थ नहीं है । क्योंकि अनित्य द्रव्य समूह सात्त्विक है और वे एक से अधिक अवयवात्मक द्रव्य में ही समवाय सम्बन्ध से रहते हैं । किन्तु शब्द केवल आकाश नाम के द्रव्य में समवाय सम्बन्ध में रहता

१. कारण तथा कार्य में कारणपूर्व और कार्योप या उत्तर है । इसीसे कारण धर्म में 'पूर्व' शब्द का और कार्य धर्म में 'उप' शब्द का भी प्रयोग हुआ है । अतः जिस अनुमान में 'पूर्व' धर्मान् कारण—हेतु के रूप में विद्यमान रहता है, हम तात्पर्य से 'पूर्ववत्' शब्द से कारण हेतु के कार्य का अनुमान सम्झा जाता है और उक्त रूप धर्म में 'शेषवत्' शब्द से कार्य हेतु का कारण का अनुमान समझा जाता है । अर्थात् कारण से कार्य की अनुमिति होने पर उस अनुमिति का कारण 'शेषवत्' शब्द से कहा गया है । भाष्यकार वात्स्यायन भी पहले उक्त रूप व्याख्या एवं उदाहरण प्रकाशित करने से वह भी प्राचीन व्याख्या है इसमें संदेह नहीं है ।

है यही कणाद का सिद्धान्त है। अतएव शब्द द्रव्य पदार्थ नहीं है। बाद में 'शब्दो न कर्म, सजातीयोत्पादकत्वात्' ऐसे अनुमान प्रमाण में निरिक्त होता है कि यह भी शब्द-कर्म पदार्थ नहीं है। क्योंकि कणाद के मत में शब्द उत्पन्न होने के बाद वह दूसरे क्षण में उसके सजातीय अन्य शब्द को उत्पन्न करता है। परन्तु कर्म मानी कोई क्रिया उत्पन्न होने पर वह क्रिया उसकी सजातीय अपर क्रिया को उत्पन्न नहीं करती, वहाँ क्रिया का अन्य कारण ही अपर क्रिया को उत्पन्न करता है। अतः शब्द उसके सजातीय अपर शब्द का उत्पादक होने से वह कर्म या क्रिया विशेष नहीं है। इसी तरह से शब्द में सहायकवर्धीभूत द्रव्यत्व, गुणत्व तथा कर्मत्वों में से द्रव्यत्व और कर्मत्व का प्रतिषेध या अभाव का निश्चय होने पर गुणत्व ही शेष रहता है। अतएव परिशेष में शब्द गुण पदार्थ है यही अनुमान प्रमाण सिद्ध होता है। उस अनुमिति का कारण जो अनुमान प्रमाण है उसमें साधकत्व सम्बन्ध से गुणत्व रूप 'शेष' पदार्थ के रहने से उस तात्पर्य में उसको 'शेषवत्' अनुमान कहा जा सकता है।^१

तीसरे प्रकार के अनुमान का नाम 'सामान्यगोष्ठ' है। यह 'पूर्ववत्' अनुमान के विपरीत है। क्योंकि पूर्ववत् अनुमान के स्थल में पहले किसी स्थान में हेतु और साध्य धर्म के व्याप्य व्यापक भाव सम्बन्ध का प्रत्यक्ष होता है। सामान्यगोष्ठ अनुमान के स्थलों में वह नहीं होता है।

किन्तु अन्य किसी पदार्थ में किसी धर्म की व्याप्ति का प्रत्यक्ष होने पर उसके सदृश किसी पदार्थ में उस धर्म की व्याप्ति के निश्चय से उसी व्याप्ति विशिष्ट हेतु के द्वारा वहाँ अप्रत्यक्ष पदार्थ की अनुमिति होती है। भाष्यकार ने इच्छा आदि गुण में आत्मा के अनुमान को इससे उदाहरण के रूप में उल्लेख किया है। भाष्यकार का तात्पर्य यह है कि जिसमें इच्छा आदि गुण हैं वह आत्मा है इस तरह से पहले किसी स्थल में व्याप्ति का निश्चय सम्भव ही नहीं है किन्तु जो-जो गुण पदार्थ हैं, वे सभी किसी द्रव्य में आभिन्न हैं, जैसे रूप आदि गुण, इसी तरह से सामान्यतः व्याप्ति निश्चय में इच्छा आदि गुणों का

१. वाचस्पति मिश्र ने 'संख्यतत्त्व बौमुदी' में शेषवत् अनुमान की व्याख्या करते हुए भाष्यकार वात्स्यायन के सन्दर्भ को भी उद्धृत किया है। परन्तु उन्होंने वहाँ अनुमान प्रमाण को पहले 'बीज' तथा 'प्रवीत' शब्द से दो प्रकारों को बटकर 'बीजोक्त शेषवत्' अनुमान को ही 'प्रवीत' कहा है। व्यतिरेक मुक्त से प्रवर्तमान निर्दिष्ट अनुमान ही 'प्रवीत' है और उसी का प्रविष्ट नाम 'व्यतिरेकी' अनुमान है। बीजोक्त 'पूर्ववत्' एवं 'सामान्यगोष्ठ' अनुमान ही 'बीज' अनुमान है।

आत्मन देह आदि से भिन्न आत्मा सिद्ध होता है। अर्थात् चूँकि इच्छा आदि गुण पदार्थ हैं अतएव वे किसी द्रव्य में आधित हैं, इस तरह से उस इच्छा आदि गुण में उस गुणत्व हेतु से द्रव्याधितत्वं अनुमान के द्वारा सिद्ध होता है। परन्तु इच्छा आदि गुण देह तथा इन्द्रिय आदि में आधित नहीं हैं अर्थात् वे गुण देह आदि के नहीं हैं—यह सिद्ध हो जाने पर अन्त में वे देह आदि से भिन्न किसी द्रव्य में आधित हैं—यही सिद्ध होता है। यही द्रव्य आत्मा है।

वार्तिककार उद्योतकर और तात्पर्य टीकाकार वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि इच्छा आदि गुण परमाण्व है, यही सामान्यतो दृष्ट अनुमान से सिद्ध होता है, अर्थात् जो गुण पदार्थ है वह पराधित है, जैसे रूप आदि, इस तरह से सामान्यतः गुण पदार्थ में पराधितत्व की व्याप्ति के निश्चय से इच्छा आदि गुण में पराधितत्व ही उक्त 'सामान्यतो दृष्ट-अनुमान' सिद्ध होता है। परन्तु वे इच्छा आदि गुण देहाधित नहीं हैं, इन्द्रियाधित नहीं हैं, इत्यादि रूप में वे देह आदि के गुण नहीं हैं यह अनुमान प्रमाण से सिद्ध होने पर अन्त में वे देह आदि से भिन्न किसी द्रव्य में आधित हैं अर्थात् उस अतिरिक्त द्रव्य के ही गुण हैं—यही रैपरत् अनुमान प्रमाण से सिद्ध होता है। कलिन कथन यह है कि उक्त मन के अनुसार पूर्वोक्त स्थल में इच्छा आदि गुणों के पराधितत्व का साधक अनुमान प्रमाण ही सामान्यतो दृष्ट है और अन्त में उसका आत्माधितत्व साधक अनुमान प्रमाण ही शेषवत् है या 'परिशेष' अनुमान है।

यास्तत्र में महर्षि गौतम ने भी परन्तु ज्ञान उनके मन में आत्माधित अर्थात् आत्मा का वास्तविक गुण है इस सिद्धान्त को बहुत से हेतुओं के द्वारा समर्थन करके बाद में कहा है—'परिशेषाद् यथोक्तहेतुष्वतोश्च' (३।२।४१)। इसमें सन्देह नहीं कि उक्त मूल में परिशेष शब्द से उनके द्वारा 'शेषवत्' अनुमान को ही ग्रहण किया है। परवर्ती काल में यह 'शेषवत्' अनुमान ही 'व्यतिरेकी' और 'केवल व्यतिरेकी' शब्द से कहा गया है तथा उसकी नाना प्रकार की व्याख्याएँ एवं उदाहरण भी कहे गये हैं। परन्तु प्राचीन न्यायाचार्य उद्योतकर ने भी गौतमोक्त उन तीन प्रकारों के अनुमानों का क्रमशः 'अन्वयी', 'व्यतिरेकी' और 'अन्वय व्यतिरेकी' इन तीनों नामों से उल्लेख करके व्याख्या करने में यह भी प्राचीन मत विशेष है। परन्तु 'तत्त्व चिन्तामणि' कार गणेश उपाध्याय ने अपने मतानुसार उसकी विस्तृत व्याख्या की है और उसकी व्याख्या में अनेक मतभेद हुए हैं। बाद में यह व्यक्त होगा।

उपमान प्रमाण—

तीसरे प्रमाण उपमान का लक्षण कहते हुए गौतम ने कहा है—‘प्रसिद्ध-साधर्म्यात् साध्य-साधनमुपमानम्’ १।१।६ । जो पदार्थ पहले ही यथार्थ रूप से ज्ञात है उसे प्रसिद्ध पदार्थ कहते हैं । जो पदार्थ पहले अज्ञात है, वह साध्य पदार्थ है । किसी पदार्थ में किसी प्रसिद्ध पदार्थ के सादृश्य के प्रत्यक्ष से उत्पन्न किसी साध्य की सिद्ध में जो कारण है अर्थात् जिससे उस अनीन्द्रिय साध्य पदार्थ की यथार्थ अनुभूति होती है वह उपमान प्रमाण है । उपमान प्रमाण से होने-वाली जो अनुभूति उसका नाम उपमिति है । गवय जानवर में गाय का लक्षण गन् कम्पन नहीं है किन्तु गाय के बहुत से सादृश्य हैं । नागरिक ने गवय पशु को देखा नही है, लेकिन किसी अरस्यवासी ने उनसे कहा कि गवय जानवर गाय के सदृश है । पश्चात् किसी समय में वे शहर के रहने वाले गवय पशु को देखकर उसमें गाय के सादृश्य का प्रत्यक्ष करने पर बाद में ही उनको पूर्व-भूत उस अरस्यवासी के वाक्य के अर्थ का स्मरण होता है और उससे परस्पर में गवयत्व विशिष्ट पशु मात्र में गवय शब्द की वाच्यत्व रूप शक्ति का निश्चय होता है ।*

गौतम के मत में अन्य किसी प्रमाण से उस तरह से गवय शब्द के वाच्यत्व का निश्चय नहीं हो सकता । अतएव उपमान नाम का पृथक् प्रमाण स्वीकरणीय है । बाद में यह व्यक्त होगा ।

न्यायमञ्जरीकार जयन्त भट्ट ने कहा है कि बुद्ध नैयायिकों के मतानुसार उक्त स्थल में—‘यथा गौमन्था गवय’ ऐसा पूर्वभूत वाक्य ही उपमिति का

१. भौमासक एव वेदान्ता सप्रदाय उपमान प्रमाण को मानता है किन्तु गवयत्व विशिष्ट पशु में गवय शब्द के वाच्यत्व बोधक उपमान का फल उपमिति को नहीं मानता है । भौमासकाय आचार्यशारदावरस्वामी एव वादित्तार कुमार्तिन भट्ट आदि के मत में इस स्थल में गवय पशु में गाय के सादृश्य के प्रत्यक्ष होने पर वह पूर्वदृष्ट गाय का गवय के सदृश है—इस तरह से सब दो पदार्थों में प्रत्यक्ष दृष्ट गवय के सादृश्य का ज्ञान होता है । यही उपमान प्रमाण का फल उपमिति है । यहाँ पूर्वदृष्ट गाय के प्रत्यक्ष नहीं होने से उसमें गवय के सादृश्य का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है । किन्तु नैयायिक आदि अनेक सम्प्रदायों के मत से पूर्वदृष्ट गाय में गवय का सादृश्य बोध यही स्मरणान्तरिक ज्ञान है । वह गाय गवय का सदृश है । इस तरह से पूर्वदृष्ट गाय का स्मरण होता है । यह उपमान प्रमाण का फल नहीं है ।

करण है। किन्तु उक्त वाक्य को सुनने पर भी वन में जाकर गवय को देखकर उसमें पूर्वदृष्ट गाय के सादृश्य को प्रत्यक्ष नहीं करने से उसमें गवय शब्द के वाच्यता का बोध नहीं हो सकता। अतः उक्त रूप वाक्य आप्त वाक्य होने पर भी उक्त विषय में वह शब्दात्मिक प्रमाण नहीं है, किन्तु वह उपमान नाम का अरु प्रमाण है। यद्यपि में भाष्यकार ने कथन से भी सरल रूप से उक्त का उक्त रूप मत समझा जाना है। किन्तु वातिकार उद्योतकर ने पूर्वोक्त वाक्यार्थ का स्मरण सहजतः सादृश्य प्रत्यक्ष को ही उपमिति का करण होने के नाते उपमान प्रमाण कहा है। उदयनाचार्य आदि नैयायिकों ने उक्त स्थल में गवय में गाय के सादृश्य के प्रत्यक्ष को ही उपमिति का करण कहकर पूर्वाश्रुत उस वाक्यार्थ के स्मरण को उसका व्यापार कहा है। प्राचीना के मत में वह व्यापार रूप चरमकारण ही मुख्यः करण होने से वही मुख्य उपमान प्रमाण है और इसमें होने वाली उपमिति रूप प्रमा भी उपमान प्रमाण है।

उक्त प्रमाण का फल 'ज्ञान बुद्धि' या 'उपादान बुद्धि' या 'उपेक्षा बुद्धि' है। वह आदि बुद्धि नहीं है, वह प्रत्यक्ष प्रमाण की व्याख्या में मेने पहले कहा है। इसी तरह से जो व्यक्ति 'मुद्रपर्णी' और 'मापपर्णी' शब्द के वाच्य अर्थ को नहीं जानते वे द्रव्यतत्त्व विविक्षक से सुनते हैं कि मुद्रपर्णी नाम का औपधिविशेष देखने में मूँग के सदृश है एवं मापपर्णी नाम का औपधिविशेष देखने में माप (उद्द) की तरह है। मुद्ग और माप उनके पूर्वदृष्ट प्रसिद्ध पदार्थ हैं। अतः बाद में किसी समय पर वही व्यक्ति पर्वत आदि किसी स्थान पर जाकर मुद्गपर्णी को देखकर उसमें मूँग के सादृश्य का प्रत्यक्ष करने से तथा उनको उस मापपर्णी देखकर उसमें माप का सादृश्य प्रत्यक्ष करने से बाद में ही पूर्वाश्रुत वैध वचन के अर्थ की स्मृति होने पर उस औपधिविशेष में यथान्त मुद्रपर्णी और मापपर्णी शब्द के वाच्यत्वसम्बन्धरूप शक्ति का निर्णय होता है। यह भी उपमान प्रमाण से होनेवाली उपमिति नामक ज्ञान है।

भाष्यकार वात्स्यायन ने उत्तरूप उदाहरणों को दिखाकर अन्त में कहा है कि उपमान प्रमाण के और भी विषय हैं। तात्पर्य टीकाकार वाचस्पति मिश्र ने भाष्यकार के उस कथन के द्वारा समर्थन किया है कि जैसे प्रसिद्ध पदार्थ के सादृश्य के प्रत्यक्ष से उपमिति होती है, उसी तरह से वैधर्म्य के प्रत्यक्ष से भी उपमिति होती है। उसको 'वैधर्म्योपमिति' कहते हैं। ऐसे कोई व्यक्ति उष्ट्र पशु 'करम' शब्द का वाच्य यह नहीं जानता है उस व्यक्ति ने किसी जानकार व्यक्ति से ऐसा वाक्य सुना है कि 'करम' बहुत लम्बा है उसकी भीया देश बहुत लम्बा है और वह प्रति कठोर दृष्टि को खाता है। परन्तु वह व्यक्ति नहीं पर ऊँट को देखने से उसमें उसने पूर्वज्ञान गाय आदि पशु के वैधर्म्य को

देखकर और उसने गद में ही उनका उस पूर्वश्रुत वाक्यार्थ को स्मरण करने 'ऊँ' 'करम' शब्द का वाच्य है—इस तरह से उस में करम शब्द के वाच्यत्व का शक्ति का निरूपण करते हैं। उक्त स्थान में उस तरह का शक्तिनिरूपण उनकी वैद्यभूमिपमिति है।

अतएव मुख्य रूप से उक्त रूप वैद्यभूमिपमिति को भी गौतम का सम्मत कहा जा सकता है। किन्तु माण्यकार व शशान उस कथन में प्रथमशेष में शब्दविशेष का वाच्यत्व रूप शक्ति से भिन्न उपमान प्रमाण का और भी नियम है, अर्थात् उपमान प्रमाण में अत्यन्त तत्त्व भी विद्वत्ता है—यही माण्यकार का विग्रह है, ऐसा समझा जाता है। वृत्तिकार विरचनाथ ने भी यही समझकर उसका उदाहरण कहा है कि किसी जानकार व्यक्ति के द्वारा कहना है कि मुद्रणों व रुद्रण आदिविशेष विषय का नाश करता है, ऐसा वाक्य कह जाने पर किसी स्थान पर कोई अगर आदिविशेष का देखकर उसमें मुद्रणों के रुद्रण का प्रत्यक्ष करते हैं तो गद में ही उनसे उस पूर्वश्रुत वाक्यार्थ का स्मरण हो जाने से तज्जन्य उनका यह आदिविशेष विषय का नाश करना है, ऐसा निश्चय होता है। उक्त स्थान में उनका उस आदिविशेष में विद्वत्तात्मान्य धर्म का ही निश्चय है, वह भी रुद्रण के प्रत्यक्ष से होने वाली उपमिति है, अतः गद भी उपमान प्रमाण का कथन है। उपमान प्रमाण में अत्यन्त के तत्त्वों में निश्चय व और भी बहुत से उदाहरण हैं।

शब्द प्रमाण —

उपमान प्रमाण व गद चर्च शब्द प्रमाण का लक्षण एवं प्रकारभेद जगन्नाथ द्रष्टृ गौतम ने कहा है—‘आमोपदेशे शब्द १।१।७ स इति वद्व्या-
दर्थान्तात्’ १।१।८ अर्थात् आत्मन्यति का जो उद्देश्य अर्थात् वाच्य है वह शब्द प्रमाण है। अ व्यक्ति विषय विषय का तत्त्व है और उस तत्त्व का प्रकाशित करने के लिए ही अर्थार्थ वाक्य का प्रयोग करते हैं। उन्हीं व्यक्ति को उस विषय में ज्ञान करते हैं। उस विषय में उनका यह उद्देश्य अर्थात् उस विषय का बोधक वाक्य ही शब्द प्रमाण है। मर्त्य गौतम के उक्त सूत्र में भी उक्त रूप से कहा समझा जाता है। किन्तु परवर्ती गद से नन्व-नैवायिका ने वाक्य के अन्त-गत पद-समूह के स्मरणार्थक ज्ञान को ही वाक्यार्थशेष का कारण माना व गद शब्द प्रमाण कहा है। अर्थार्थ में शब्दशेष में पद का भाग और उसमें अर्थ का स्मरण आवश्यक है। उक्त मत में पहले एक-एक पद का ज्ञान होने पर भी बाद में उन सब पदों के गद में श्रुतानुमति स्मरण होता है। अतएव उन सब पदार्थों का उस प्रकार का स्मरण होता है। उस पदार्थ स्मरण रूप व्यापार में पूर्वोक्त गद पदस्मरण उद्देश्य का सार्थ वाक्यार्थशेष का कारण

होने के नाते शब्द प्रमाण है। शब्दशेष के अन्यग्रहित पूर्ववर्ण में उस वाक्य के विद्यमान नहीं रहने में वह शब्द प्रमाण नहीं हो सकता है। परन्तु प्राचीन मन में स्मरण एवं ज्ञानतत्त्व सम्बन्ध में वह वाक्य भी आत्मा में विद्यमान होने से वह शब्द प्रमाण हो सकता है, परन्तु शब्दशेष का चरम कारण ही मुख्य कारण है। इस मन में पदार्थस्मरण मुख्य शब्द प्रमाण है, यह कहना होगा।

अदृष्टार्थक वेद आदि शास्त्र भी जो शब्दप्रमाण है—इसे पक करने के लिये मर्षि मौन्य में यही द्वितीय सूत्र के द्वारा कहा है कि वह श्रात वाक्य रूप शब्द प्रमाण दो प्रकार के हैं—चूँकि वे दृष्टार्थक और अदृष्टार्थक हैं, अर्थात् दृष्टार्थक और अदृष्टार्थक जिस नाम में शब्द प्रमाण दो प्रकार के हैं। माप्यकार वात्स्यायन ने उसकी व्याख्या की है कि श्रात वाक्य का प्रतिपाद्य अथ इस लोक में तथा परन्तु आदि किसी प्रमाण में समझा जाता है, वह दृष्टार्थक शब्द प्रमाण है और जिस श्रातवाक्य का प्रतिपाद्य अथ 'इह' लोक में अथ किसी प्रमाण में समझा नहीं जाता है, वह अदृष्टार्थक शब्द प्रमाण है। जैसे—'स्वर्गनामोऽनमेधेन यजेत' इत्यादि वेदवाक्य। उक्त वाक्य का अर्थ यह है कि स्वर्ग की इच्छा करने वाले अधिकारी अग्नेय यज्ञ करें। अर्थात् अग्नेय यज्ञ उनके लिये स्वर्ग का साधन है। किन्तु इह लोक में अन्य किसी प्रमाण में ही अग्नेय यज्ञ की स्वर्ग साधनता समझी नहीं जाती। स्वर्ग नामक सुत्र विशेष का भी इह लोक में अनुमन नहीं किया जाना। ऐसे और भी बहुत से तत्त्व हैं जो वेद आदि शास्त्रों में भिन्न किसी प्रमाण से ही समझा नहीं जाना। अतः उन सब विषयों में वेद आदि शास्त्ररूप श्रातवाक्य ही अदृष्टार्थक शब्द प्रमाण है। माप्यकार वात्स्यायन ने भी कहा है—'तस्मादपि चाष्टिन्न परोक्षमागमनात् सिद्धम्' १६।

वेद आदि शास्त्र में दृष्टार्थक वाक्य भी बहुत से हैं और अज्ञार्थक बहुत से लौकिक वाक्य भी दृष्टार्थक शब्द प्रमाण हैं। इसी से सारा ही सत्यवादी विश्व व्यक्ति के लौकिक वाक्य को मुनकर तदनुसार लोक व्यवहार चल रहा है। क्योंकि जो व्यक्ति जिस विषय में 'ज्ञान' है उस विषय में उनका वाक्य ही श्रातवाक्य है। इसलिए माप्यकार वात्स्यायन ने भी श्रात का लक्षण कहकर पाद में कहा है कि यद आत्मा लक्ष्य सृष्टि, आर्य तथा स्नेच्छा के लिये समान है। अर्थात् चूँकि सृष्टियों के वाक्य की तरह अस्मत्तत्त्व आर्यगण तथा स्नेच्छात्त्व सपार्थक बहुत से लौकिक-वाक्यों में भी जब उन विषयों का सपार्थक शब्द-शेष हो रहा है और तदनुसार उनका सपार्थक व्यवहार भी चल रहा है। तब वे भी उन सब विषयों में श्रात हैं। किन्तु अलौकिक विषय में सब व्यक्ति ज्ञान नहीं हो सकते। इस विषय में अन्यान्य बातें बाद में व्यक्त होंगी।

वारहर्षो अघ्याय

न्यायदर्शन में प्रमाण की परीक्षा

न्यायदर्शन के द्वितीय अध्याय प्रथम आह्निक में महर्षि गौतम ने सामान्यतः प्रमाण पदार्थ की परीक्षा करते हुए पहले—‘प्रत्यक्षादीनाप्रामाण्य त्रैकाल्यासिद्धौ’ २।१।८ आदि सूत्रों के द्वारा प्रत्यक्ष आदि का प्रामाण्य नहीं है—इस पृथक्ता का समर्थन करके उसका पण्डन करने के लिये पहले जो कहा है उसका तात्पर्य यह है कि प्रमाण के बिना कुछ भी सिद्ध नहीं हो सकता। जो स्वमत-साधक किसी प्रमाण को नहीं कह सकते वे दूसरों के मत में भी प्रमाण का प्रश्न नहीं कर सकते। अतः प्रमाण के बिना भी उनका मत सिद्ध होने पर तुल्यरूप से दूसरों के मत भी सिद्ध हो सकते हैं। अतएव सभी को अपने मत के साधक प्रमाण कहने चाहिये। लेकिन जिस के मत में प्रमाण नामक कुछ भी नहीं है वे अपने उत्तरूप मत को भी सिद्ध नहीं कर सकते और यदि बाध्य होकर वे व्यक्ति अपने उस मत के साधक प्रमाण में वास्तविक प्रामाण्य मानते हैं तो जिस हेतु के द्वारा वे सकल प्रमाणों का अप्रामाण्य सिद्ध कर रहे हैं वही हेतु सकल प्रमाणों में नहीं है—यह उन्हें भी मानना होगा। तब फिर वे उन प्रमाणों का अप्रामाण्य सिद्ध नहीं कर सकते।

तब क्या प्रमाण का भी प्रमाण है? प्रमाण के बिना यदि कुछ भी सिद्ध नहीं होता है तो प्रमाण पदार्थ भी सिद्ध नहीं हो सकता। और प्रमाण भी यदि प्रमाण का विषय होता है तो वह भी प्रमेय पदार्थ ही होता है। तब उसको प्रमाण कैसे कहा जा सकता है? इसने उत्तर में गौतम ने कहा है—‘प्रमेय-श्च तुलाप्रामाण्यवत्’ २।१।१६॥

तात्पर्य यह है कि जो प्रमाण है वह भी प्रमाणान्तर में सिद्ध होने पर उस समय में प्रमेय भी होता है। सामान्यतः प्रमेयत्व सभी पदार्थों में है। जैसे मुरख आदि के गुरुत्वविशेष के निर्धारक तलाकू से जिस समय में मुरख आदि के गुरुत्व विशेष का निश्चय किया जाता है उस समय में वह तलाकू उस निश्चय का साधन होने से ‘प्रमाण’ नाम से कहा जाता है। परन्तु किसी समय में भी उस तलाकू के प्रामाण्य के बारे में किसी का अग्रर सन्देह होता है तो दूसरों परीक्षा तलाकू से उसने प्रामाण्य की परीक्षा की जाती है। तब वही तलाकू प्रमेय होता है।

इसी तरह से किसी प्रमाण से जब किसी पदार्थ का निर्णय होता है, तब वह प्रमाण ही है, किन्तु उस प्रमाण के प्रामाण्य के बारे में अगर किसी को संशय हो या कोई उससे प्रामाण्य को इनकार करे तो उस समय में प्रमाण के द्वारा उसके प्रामाण्य का निर्णय आवश्यक होता है और तब वही प्रमाण दूसरे प्रमाण का विषय होकर प्रमेय बन जाता है। अतः प्रमाण में भी प्रमेयत्व रहता है। प्रामाण्य और प्रमेयत्व काच के भेद से विरुद्ध नहीं होते।

पूर्वसूत्रादी की अन्तिम शान यह है कि प्रमाण का भी यदि प्रमाण माना जाय तो उस प्रमाण का सावक दूसरा प्रमाण तथा उसका सावक अपर प्रमाण मानना पड़ेगा।

इस तरह से अनन्त प्रमाण मानना पड़ता है, परन्तु उसे मानने पर किसी समय में भी किसी को किसी प्रमाण से किसी तत्त्व का निश्चय नहीं हो सकता। अतः पशुत प्रमाण भी नहीं है। प्रमाण तथा प्रमेय का व्यवहार काव्यनिक प्रमेय भी नहीं है। महर्षि गौतम ने उक्त पूर्वपक्ष को अन्त में कहा है यही भाग्या पड़ेगा, उसका पण्डन करने के लिए अन्त में कहा है,—‘न, प्रदीप-प्रकाश-सिद्धिरत् तत्सिद्धे’ ॥२॥१॥२॥

अर्थात् ‘न’ने प्रदीप का प्रकाश चक्षुरिन्द्रिय से सिद्ध होता है, वैसे प्रमाण समूह भी प्रामाण्यान्तर में ही सिद्ध होते हैं। अभिप्राय यह है कि प्रदीप को देखने के लिए दूसरा प्रदीप आवश्यक न होने पर भी चक्षुरिन्द्रिय आवश्यक है। क्योंकि अन्ध व्यक्ति प्रदीप को भी नहीं देख पाता है। अतएव प्रदीप स्वयं प्रकाश है—यह भी नहीं कहा जा सकता है। किन्तु उस प्रदीप के लिए तो घटा का चक्षुरिन्द्रिय आदि प्रमाण है एवं उस प्रमाण के बारे में भी अनुमान प्रमाण है एवं वह अनुमान जो प्रमाण है, उसके बारे में भी अन्तर अनुमान प्रमाण है।

किन्तु निम्न तरह से प्रदीप को देखने के लिए चक्षुरिन्द्रिय आवश्यक होने पर भी उस समय में उसका ज्ञान आवश्यक नहीं होता है इसी तरह से सभी प्रमाण के सावक प्रमाण के रहने पर भी उसका ज्ञान आवश्यक नहीं होता है। क्योंकि सर्वत्र प्रमाण पदार्थ में प्रामाण्य का संशय नहीं होता है। किन्तु किसी-किसी स्थान में प्रमाण के द्वारा यथार्थ ज्ञान उत्पन्न होने पर भी वह ज्ञान यथार्थ है या नहीं ऐसा संशय होता है। अतः उस स्थान में उस प्रमाण पदार्थ में भी यथार्थ का संदेह होता है। इसलिये यह भी नहीं माना जा सकता है कि ज्ञान का प्रामाण्य या यथार्थत्व स्वतोभावे है अर्थात् उसका निश्चय कराने वाला

अपर प्रमाण आवश्यक है। अतः प्रमाज्ञान का प्रमाण तथा प्रमाण का प्रामाण्य, 'परतोभावात्' है अर्थात् अन्य प्रमाण के द्वारा ही वह निश्चित होता है—यही मानना पड़ेगा।

प्रमाण की प्रामाण्यसिद्धि के लिए अतिरिक्त किसी प्रमाण को मानना अनावश्यक है। क्योंकि द्वितीय प्रमाण अनुमान के द्वारा ही सभी प्रमाणों का प्रामाण्य सिद्ध होता है। प्रमाण के द्वारा किसी विषय के ज्ञान होने पर वह उस विषय में सफल प्रवृत्ति का कारण होता है। तथा उस प्रमाज्ञान के द्वारा वह प्रमाण भी सफल प्रवृत्ति का कारण होता है। जैसे मृगनृष्णा में जन का भ्रम होने में उसमें उत्पन्न जन पीने की प्रवृत्ति सफल नहीं होती है किन्तु प्रमाण से वास्तव जल को जल समझने पर पीने से पिश्या की निवृत्ति होने पर जलपान में प्रवृत्ति सफल होती है। अतः बाद में 'इदं ज्ञानं यथार्थं, सफल-प्रवृत्तिजनकत्वात्, यन्नैव तन्नैवम्' ऐसे अनुमान के द्वारा पहले उत्पन्न उस जलज्ञान का यथावश्यक सिद्ध होता है तथा उस यथार्थ ज्ञान के कारण प्रमाण पदार्थ का प्रामाण्य भी उस रूप में के द्वारा अनुमान से सिद्ध होता है।

इसी तरह से वेद आदि शास्त्ररूप अदृष्टार्थक शब्द प्रमाण का प्रामाण्य भी दूसरे अनुमान प्रमाण के द्वारा सिद्ध होता है। किन्तु प्रमाण के प्रामाण्य साधक उस अनुमान प्रमाण में प्रामाण्य का सन्देह नहीं होने से उस अनुमान के प्रामाण्य की सिद्धि के लिए फिर से अनुमानान्तर की आवश्यकता नहीं होती है।

यह कभी नहीं कहा जा सकता है कि सारा सभी प्रमाणों में प्रामाण्य का सन्देह होता है। क्योंकि ऐसा होने पर जीवों की प्रमाणमूलक निश्चय जन्म जो सार प्रवृत्तियों तथा व्यवहार हो रहे हैं, वे उत्पन्न नहीं होते। सन्देहवादी भी यह नहीं कह सकते कि किसी विषय में कभी यथावश्यक निश्चय नहीं होता है।

न्यायदर्शन पञ्चम अध्याय प्रथम आह्निक के अन्त में महर्षि गौतम ने कहा है—'ज्ञानविकल्पानां भावाभावासंवेदनादध्यात्मम्'। उक्त सूत्र में 'ज्ञानविकल्प' शब्द से विरिष्ट विषयक ज्ञान को इष्ट करके 'भावाभावासंवेदनात्' इस पद से गौतम ने अपना सिद्धान्त व्यक्त किया है कि विरिष्ट विषयक ज्ञान मान के भाव तथा अभाव का मानन प्रत्यक्ष रूप संवेदन होता है। गौतम के उक्त सूत्र के अनुसार ही नैयायिक सम्प्रदाय ने ज्ञान के भाव प्रत्यक्ष को 'अनुव्यवसाय' नाम से उल्लिखित किया है।

जैसे धातु रूप से घट विषयक ज्ञान होने पर तब में 'यस्मिन् जानामि' यानी धातु विरिष्ट घट को मैं जानता हूँ—इस तरह से मन के द्वारा ही उस

ज्ञान का ज्ञान होना है। वह जो बोध है, वह उस ज्ञान का मानस प्रत्यक्ष रूप बोध है और उसका नाम है अनुव्यवसाय। किन्तु उस अनुव्यवसाय का मानस प्रत्यक्ष रूप अनुव्यवसाय एव उसका अनुव्यवसाय प्रभृति उस ज्ञान का प्रकार आवश्यक नहीं होने के कारण अनन्त अनुव्यवसाय स्वीकार की आपत्ति नहीं होती है। किसी प्रतिबन्धक के कारण अनुव्यवसाय के मानस प्रत्यक्ष नहीं होने पर भी पर्याप्त वह अनुमान प्रमाण से सिद्ध होने से उसे निष्प्रमाण भी नहीं कहा जा सकता है। कतिपय कथन यह है कि गौतम के मत से पहले-पहले जो विशिष्ट ज्ञान उत्पन्न होता है वह मन के द्वारा प्राप्य है, वह स्वतः प्रकाश नहीं है तथा वह ज्ञानायय आत्मा भी स्वतः प्रकाश नहीं है।

पूर्वोक्त प्रकार से पहले-पहले उत्पन्न विशिष्ट ज्ञान का मानस प्रत्यक्ष रूप अनुव्यवसाय होने पर भी उस अनुव्यवसाय में उस ज्ञान का भ्रमत्व या प्रमाद्य विषय नहीं होता है। अतएव बाद में अनुमान प्रमाण रूप दूसरे प्रमाण में ही उस ज्ञान का भ्रमत्व या प्रमाद्य का निश्चय होता है। अर्थात् जैसे भ्रमात्मक ज्ञान का भ्रमत्व परलोभाद है उसी तरह में प्रमात्मक ज्ञान का प्रमाद्य भी परलोभाद्य है, वह परलोभाद्य नहीं है तथा भ्रमात्मक ज्ञान की उत्पत्ति जैसे किसी दोष से होने के कारण उसका भ्रमत्व भी उस दोष से उत्पन्न होता है, उसी तरह से प्रमात्मक ज्ञान की उत्पत्ति भी मुख्य युक्ति से किसी गुण से उत्पन्न होती है, ऐसा स्वीकार करने योग्य होने के कारण उसका प्रमाद्य भी उसी गुण से उत्पन्न है—यह मानना पड़गा, इसी मत का नाम है—‘परतः प्रामाण्यवाद’।

- न्यायपेशेयिक सम्प्रदाय ने उक्त मत का अवलम्बन करके ही वेद को पौरुषेयत्व का समर्थन किया है। कारण यह है कि उक्त मत के अनुसार वेद-वाक्यजन्य शाब्दबोध का जो प्रमाद्य है, वह उस वेद के वक्ता पुरुष के वेदार्थ विषयक यथार्थ ज्ञान रूप गुण से उत्पन्न है। अतः वेद उस पुरुष से वृत्त होने के नाते पौरुषेय है तथा उनके प्रामाण्य से ही वेद का प्रामाण्य है। अतः उस वेद के कर्त्ता नित्य सर्वज्ञ परमेश्वर भी स्वीकरणीय है। यह व्यक्त होगा।

कर्म मीमांसक सम्प्रदाय के मतानुसार वेद नित्य हैं। वेद किसी पुरुष के द्वारा वृत्त नहीं है इस अर्थ में अनौपदेश्य है। इसीलिये उन्होंने स्वतः प्रामाण्यवाद का समर्थन किया है। वेदान्त आदि और अनेक सम्प्रदायों ने विभिन्न रूप में वेद का अनौपदेश्यत्व तथा स्वतः प्रामाण्यवाद ही स्वीकार किया है। स्वतः प्रामाण्यवादी मीमांसक के मत में भ्रमात्मक ज्ञान की उत्पत्ति तथा किसी दोष से होती है और उक्त भ्रमत्व निश्चय भी पर्याप्त अनुमान आदि प्रमाण से

ही होता है। किन्तु प्रामाणिक ज्ञान का प्रमात्व स्वतः ही यानी प्रतिरिक्त किसी पेशाब कारण की अपेक्षा नहीं है तथा उस ज्ञान का प्रमात्व निश्चय न भी अप्रामाणिक की अपेक्षा नहीं होती है। क्योंकि प्रामाणिक ज्ञान की उत्पत्ति उस ज्ञान के बोधक को मनुष्य काग्य है जन्म द्वारा ही उस ज्ञान का प्रमात्व निश्चय होता है। इसी मत का नाम है 'मनः प्रामाण्यवाद'।

किस वद सम्भव होता है उस विषय में मानात्क प्रमाण मनुष्य प्रमाकर, कुमा रिल मद्र तथा मुखविभिन्न व विभिन्न मत हैं। प्रमाकर के मत में ज्ञान स्वप्रकाश है। क्योंकि ज्ञान ज्ञेय तथा ज्ञाना इन तीनों का विषय जन्म ही ज्ञान उत्पन्न होता है। 'मन—अथ धर्म इत्यन्तः ज्ञानात्—इति तद्वत्स ही ज्ञान उत्पन्न होता है। उसमें उस ज्ञान का प्रमात्व भी विषय ज्ञान में उस ज्ञान दूधर किसी प्रकार का प्रामाणिकता नहीं होती है, प्रमाकर के मत में ज्ञान (ज्ञान) नहीं होता है।

कुमारिल मद्र के मतानुसार ज्ञान अतीन्द्रिय है। किन्तु ज्ञान उत्पन्न ज्ञान पर उसमें उस ज्ञान के विषय में ज्ञानता नामक एक पदार्थ उत्पन्न होता है और फलवात् उसी का मानव मान्य होता है। जैन धर्म विषयक ज्ञान उत्पन्न होने पर फलवात् 'ज्ञान मया ज्ञात इति तद्वत्' में उस धर्म में रहने वाली का प्रत्यक्ष होता है, फलवात् 'अद्वैत धर्मप्रत्यक्षज्ञानान् तथा विषयज्ञानान्' इस नाम से उस ज्ञाना हेतु का द्वारा उत्पन्न कारण धर्म विषयक ज्ञान का अनुमान होता है।

गणेश उसाध्याय के प्रामाण्यवाद की सम्प्रतीति में मनुष्यनाथ तन्वाग्य न मद्र मत की व्याख्या के प्रमाण में बाद में ज्ञाना में भी ज्ञान को स्वरूप सम्भव विराट है ऐसा कहकर ज्ञाना हेतु के अनुमान ही दिगम्य है।

जो भा हो, कल्पित कथन यह है कि कुमारिल मद्र के प्रसिद्ध मत में अतीन्द्रिय ज्ञान का ज्ञान अनुमान प्रमाण के द्वारा ही ज्ञान के माध्याम्य उत्पन्न प्रमाण भा सिद्ध होता है—इसी अर्थ में ज्ञान का प्रमाण स्थापित है।

किन्तु मुखरि मित्र न बाद में ज्ञान के अनुमान्य ही के मानकर ज्ञान के द्वारा ही ज्ञान की उत्पत्ति उनका प्रमाण भी सिद्ध होता है—इसका समर्थन किया है। इन सभी मतों की बुद्धि में सुन्दर नहीं है।

पण्डित प्रामाण्यवादी न्यायवादी के संशय की उत्पत्ति बात यह है कि किसी विषय में किसी को बहुत प्रमाण होने पर भी वह किसी स्थिति में प्रमाण प्रामाणिक है या नहीं—इस तरह का सन्देह भी होता है, तब उस प्रमाण का बोधक कारण के द्वारा ही उत्पन्न प्रमाण का निश्चय होता है, यह कदापि

कहा नहीं जा सकता है। क्योंकि पहले प्रमात्य का निश्चय होने पर उस विषय में सशय नहीं हो सकता है। जैसे स्थल में जाता पुरुष ना कोई दोष प्रतिबन्धक के रूप में रहने से पहले उसने ज्ञान में प्रमात्य का निश्चय नहीं होता है। ऐसा करने पर जिस तरह का दोष उस प्रमात्य निश्चय का प्रतिबन्धक है, यह कहना आवश्यक है तथा दोष रहने से उस दोष से उत्पन्न उसका वह ज्ञान क्यों नहीं भ्रम ही क्यों नहीं होता है, यह भी कहना आवश्यक है, परन्तु ज्ञान में प्रमात्य निश्चय में दोष को प्रतिबन्धक मानने पर उसमें दोष के उस अभाव को भी अतिरिक्त कारण के रूप में मानना हा होगा। क्योंकि वायमान में ही उसका प्रति प्रतिबन्धक पदार्थ का अभाव भी कारण के रूप में स्वीकरणीय है।

नव प्रमाशन के प्रमात्य निश्चय में यातरिज और किसी कारण की अपेक्षा नहीं है अर्थात् प्रमात्य स्वतोप्राप्त है—इस सिद्धान्त की रक्षा नहीं होती है।

इसी तरह स प्रमात्मक ज्ञान की उत्पत्ति में 'गुण' के रूप में किसी अतिरिक्त कारण को नहीं मानने पर भी दोष का अभाव कारण है, यह मानना ही होगा। क्योंकि भ्रम का उत्पादक कोई दोष रहने पर वहाँ भ्रमज्ञान ही होता है, प्रमात्मक ज्ञान नहीं होता है—यह सर्वस्वोद्धृत सत्य है। अतः प्रमाशन की उत्पत्ति या स्वतः ही प्रमात्र यदि दोषाभावरूप अतिरिक्त कारण होता है, तो उत्पत्ति पक्ष में भी स्वतः प्रामाण्यवाद सिद्धान्त की रक्षा नहीं होती है। इसमें युक्ति नहीं है कि अभाव पदार्थरूप किसी अतिरिक्त कारण से उत्पन्न होने पर भी 'स्वतः प्रामाण्य' का हानि नहीं होती है और यह कहने पर अभाव रूप दोष जन्म जो भ्रमज्ञान है उसमें भी स्वतः क्यों नहीं माना जाता ?

न्यायदुग्गुमात्रले के द्वितीय स्तवक के आरम्भ में उस मत का खण्डन करने के लिये महानैयायिक उदयनाचार्य ने कहा है कि भ्रम का उत्पादक दोष मात्र ही सत्य भाव पदार्थ ही नहीं है। क्योंकि विशेष धर्म के दृश्य के प्रभाव आदि भी दोष है अतः उनसे सशयादि भ्रमज्ञान उत्पन्न होता है। भ्रमात्मक ज्ञान की उत्पत्ति में जो विशेष कारण है उसे ही दोष कहा जाता है। अतः किसी प्रमावात्मक दोष का जो अभाव जब वह वस्तुत्व भाव पदार्थ ही है, तब उस दोष के अभाव के प्रभाव से जिस प्रमाज्ञान की उत्पत्ति होती है वह वस्तुत्व भावपदार्थ के होने पर भी उसे स्वतः उत्पत्ति क्यों कहा कहेंगे ? उदयनाचार्य ने तब में मीमांसक संप्रदाय की अन्योन्य ज्ञाता का उत्तेज करते हुये सूक्ष्म विचार के द्वारा उनका भी खण्डन किया है। बाद में नव्यनैयायिक गङ्गेश उपाध्याय ने तत्त्वचिन्तामणि के प्रामाण्यवाद ग्रन्थ में नवीन रीति से विस्तारपूर्वक सूक्ष्म विचार किया है। विशेष दिशामु को वह अन्य तत्त्व पदार्थ चाहिये।

महर्षि गौतम ने श्राद्ध में उनके द्वारा पहले कहे गये प्रत्यक्ष लक्षण की परीक्षा करके पश्चान् प्रत्यक्ष प्रमाण की परीक्षा करते हुए पूर्ववत् सूत्र कहा है—‘प्रत्यक्षमनुमानमेकदेशप्रमाणदुपलब्धे’ २।१।३१।

अर्थात् चूँकि वृक्ष आदि द्रव्य की शाखा आदि अवयव रूप किसी एक-देश के दृश्य से उस वृक्ष आदि का ज्ञान होना है, इसलिये वृक्ष आदि का ज्ञान अनुमिति है। इसके उत्तर में गौतम ने कहा है कि वृक्ष आदि की शाखा आदि किसी एकदेश का प्रत्यक्ष मानने पर प्रत्यक्ष प्रमाण की स्वीकार करना होता है। अन्यथा यह अनुमिति में नहीं हो सकती। गौतम ने पश्चान् अवयव समष्टि से भिन्न अवयवों द्रव्य का समर्थन करके प्रत्यक्ष का समर्थन किया है। वृक्ष आदि द्रव्य जो परमाणुओं का समूह रूप नहीं है—इसने समर्थन में गौतम ने कहा है कि अवयवों के नहीं रहने से किसी का भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है। क्योंकि प्रत्येक परमाणु ही अतीन्द्रिय है। अतएव परस्पर संयुक्त परमाणुओं का भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है।

गौतम ने श्राद्ध में अनुमान के प्रामाण्य की परीक्षा करते हुए संक्षेप में जा कहा है उसका कारण यह है कि—

जो जिस अनुमान में प्रवृत्त हेतु नहीं है उसे हेतु के रूप में ग्रहण करके उसमें अनुमेय धर्म का व्यभिचार प्रदर्शन करने पर उसमें प्रवृत्त अनुमान का अप्रामाण्य सिद्ध नहीं होता है। अनुमान का जो प्रवृत्त हेतु है, वह कदापि अनुमेय धर्म का व्यभिचारी नहीं होता है। कल्पित कथन यह है कि प्रवृत्त हेतु से जो अनुमितिरूप ज्ञान उत्पन्न होता है वह यथार्थ निरव्यात्मक ज्ञान है। अतः उस ज्ञान का कारण भूत जो अनुमान प्रमाण है उसका प्रामाण्य अवश्य मानना होगा। केवल प्रत्यक्ष को प्रमाण करने वाले चार्वाक ने सभी स्थानों में अनुमान के हेतु अनुमेय धर्म का व्यभिचार संशय समर्थन करके अनुमान का अप्रामाण्य समर्थन किया है। किन्तु अनुमान प्रमाण का अवलम्बन न करने पर उक्त व्यभिचार संशय का भी समर्थन नहीं किया जा सकता है। क्योंकि सर्वत्र ही अनुमान के हेतु में व्यभिचार का संशय होता है—इसका समर्थन करने के लिए जिस देश का ज्ञान प्राप्त का प्रमाण करना पड़ता है, वह अप्रत्यक्ष है। और अनुमान प्रमाण अस्मत् होने से प्रत्यक्ष प्रमाण भी सिद्ध नहीं होता है। क्योंकि पशुसदि इन्द्रिय ग्राह्य प्रमाण सिद्ध नहीं है। अनुमान प्रमाण से ही वे सिद्ध होते हैं।

अनुमान प्रमाण को नहीं मानने में चार्वाक गुरु भी दूसरों को अश्रु या अश्रु नहीं बत सकते हैं। क्योंकि (दूसरे) की आप्रमाण्य प्रमाण तथा भ्रम की अवस्था

व्यक्ति मन के द्वारा प्रत्यक्ष नहीं कर सकता है, किन्तु उसके वाक्य का श्रवण आदि करके अनुमान करता है—यह चार्वाक को भी मान्य है। सर्वत्र ही दूसरों की श्रुति या श्रवण के विषय में संभावनात्मक ज्ञान ही होने से निश्चित रूप में वह कभी कदा नहीं जा सकता। परन्तु यह भी कदापि नहीं कहा जा सकता है कि सर्वत्र अप्रत्यक्ष विषय में संभावनात्मक सशय ज्ञान के द्वारा ही जीवों की प्रवृत्ति तथा व्यवहार होते हैं। स्त्री या पुत्र आदि के मर जाने पर उस मृत्यु के अनुमापक अनेक अन्यभिचारी हेतुआ का निश्चय करके अनुमान प्रमाण के द्वारा उस मृत्यु का निश्चय होने पर ही देह के दाह आदि निया में प्रवृत्ति होती है। अनेक स्थलों में अप्रामाण्य निश्चय हो सकता है किन्तु मृत्यु के विषय में किसी तरह के सशय रहने से सर्वत्र उस तरह की प्रवृत्ति नहीं हो सकती।

अनुमान के प्रामाण्य को सन्दिग्ध कहने में उनका अप्रामाण्य भी सन्दिग्ध ही होगा। परन्तु जो सन्दिग्ध है, वह कोई सिद्धान्त हो नहीं सकता अतः अनुमान के अप्रामाण्य को सिद्धान्त कहना ही तो उसका साधक प्रमाण को भी कहना होगा, किन्तु चार्वाक के मन में प्रत्यक्ष को छोड़कर प्रमाण नहीं है, अवश्य तीक्ष्ण बुद्धि वाले चार्वाक ने अनुमान के प्रामाण्य के सङ्ग में बाधक के रूप में अनेक बातें कही हैं। किन्तु उदयनाचार्य प्रभृति नैयायिकों ने विचार-पूर्वक उसका खण्डन किया है। जैन तथा बौद्ध सम्प्रदाय ने भी चार्वाक मन का खण्डन किया है।

प्राचीन वैशेषिक आचार्य प्रशस्तपाद ने कहा है—‘शब्दादीनामप्यनुमानेऽन्तर्भावः’। यह प्रसिद्ध ही है कि वैशेषिक सम्प्रदाय के मतानुसार उपमान शब्द प्रमाण आदि अनुमान प्रमाण के अन्तर्गत हैं—यही प्रसिद्ध है। किन्तु व्योमशिराचार्य ने बहुत युक्तियों के द्वारा सिद्ध किया है कि कणाद के मत में शब्द अनुमान में पृथक् प्रमाण है। कणाद मानता, अनुमान तथा शब्द ये तीन प्रमाण मानते हैं। अतः प्रशस्तपाद के उक्त वाक्य में—‘शब्दादीनाम्’ इस पद में अतद्वस्तु अविवक्षित बहुव्रीहि समास मानकर उक्त पद के द्वारा शब्द प्रमाण को छोड़कर उपमान आदि प्रमाण ही समझना चाहिये।^१

१ अनुमान प्रामाण्य के खण्डन में चार्वाक का सब बातें उदा करने खण्डन के लिए निरुक्त धानोचना मध्यमार्कित न्यायसूत्र के द्वितीय खण्ड पृष्ठ २१६ में देखिये। सर्व सिद्धांत नाम की ग्रन्थ में वैशेषिक मत में प्रमाण के तीन प्रकार बड़े गढ़ हैं किन्तु इस ग्रन्थ को शङ्कराचार्य की रचना नहीं माना

शङ्कराचार्य के शिष्य सुरेश्वराचार्य ने 'मानसोल्लास' ग्रन्थ में प्रमाण की संख्या स विषय में प्रसिद्ध मत में दिग्गते हुए कहा है कि चार्वाक केवल प्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानता है। बणाद तथा बौद्ध सम्प्रदाय विशेष प्रत्यक्ष और अनुमान—इन दो प्रमाणों को मानते हैं। सायन तथा न्याय का एकदेशी सम्प्रदाय विशेष प्रत्यक्ष अनुमान तथा शब्द इन तीन प्रमाणों से मानता है। नैयायिक सम्प्रदाय प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द इन चार प्रमाणों को मानते हैं। गुरु प्रभाकर पूर्वोक्त प्रमाण चतुष्टय और अर्थापत्ति इन पाँच प्रमाणों को स्वीकार करते हैं। कुमारिल भट्ट का सम्प्रदाय एवं वेदान्त सम्प्रदाय उक्त पाँच प्रमाण तथा "अभास" यानी अनुपलब्धि इन छ प्रमाणों को मानते हैं। पौराणिक गण उक्त छ प्रमाण तथा सम्भव और ऐतिह्य इन आठ प्रमाणों को मानते हैं। यरद राजा ने भी 'लार्किक रत्न' ग्रन्थ में सुरेश्वराचार्य के उन सप्त प्रसिद्ध श्लोकों को उद्धृत किया है—यही समझा जाता है।

जा भी हो अत्र यही पहले समझता है कि महर्षि गौतम ने उपमान नाम का पृथक् प्रमाण क्यों स्वीकार किया है? पृथक् यह है कि उपमान भी अनुमान व अन्तर्गत है।

महर्षि गौतम ने गद में स्वयं ही उक्त पृथक्त्व का स्पष्टन करके उससे स्पष्टन व लिए कहा है।

'तत्प्रत्यक्षसहस्रादपमानसिद्धे नो विशय' २।१।४८। तात्पर्य यह है कि पहले 'यथा गौतथा गवय' ऐम वाक्य व श्रवण व निता गद में गवय को देखने पर भी नगरवासी का उसमें गवयशब्द वाक्यपर का निर्गुण नहीं होता है। किन्तु उस प्रकार व वाक्य के सुनने व गद गवय को देखने पर उसमें यह भेद पृथक् गौ व सदृश है—इस तरह से उस गवय पशु में गौ के सदृश्य व प्रत्यक्ष में पूर्वश्रुतवाक्याथ का स्मरण होने पर गवयस्य विशिष्ट पशुमात्र गवय

जा गयता है। शङ्कराचार्य के शिष्य सुरेश्वराचार्य ने भी बणाद के मत में प्रमाण तथा अनुमान दोनों प्रमाणों को ही कहा है। किन्तु महर्षि बणाद ने अनुमान के निराकरण के बाद ही कहा है—'एतन्न शाब्द व्याप्तावम्' ६।२।१। बणाद के उक्त सूत्र व तथा प्रज्ञातवाद की अर्थ उक्तियाँ लक्ष्य हो जान दाता है कि बणाद के मत में अनुमान भी अनुमिति विशेष है। अतः मत में अनुमान स्वयं ही शब्द का प्रामाण्य है। वह (शब्द) स्वयं प्रमाण नहीं है। किन्तु श्रोतवित् साधारण ने बणाद की उक्त सूत्र की वाई व्याप्ता नहीं की है। (श्रीमन्नदी) श्रीमन्नदी सहायण, पृ० ५७३ में ५८९ ता दृश्य है।

शब्द का वाच्य है। इस तरह का ज्ञान होता है। उक्त स्थल में उक्त रूप बोध ही उपमिति है। अनुमिति में उसका भेद है। क्योंकि उक्त रूप सादृश्य का प्रयत्न किसी अनुमिति का कारण नहीं है। परन्तु किसी हेतु में पहले अनुमेय धर्म की व्याप्ति निश्चय के बिना अनुमिति हो नहीं सकती। परन्तु उक्त स्थल में गरय शब्द के वाच्यत्व के अनुमान में कोई हेतु नहीं है।

अरय वैशेषिक संप्रदाय के परवर्ती आचार्यों ने गरय शब्द के शक्ति निर्णय के लिए नाना प्रकार का अनुमान प्रयोग किया है। किन्तु इस विषय में नैयायिक का कहना है कि गरय शब्द का किसी ग्रथ विशेष में शक्ति है—केवल इतना ही अनुमान प्रमाण से जाना जा सकता है। किन्तु गरयस्वरूप से गरयस्तु में जो शक्ति अर्थात् गवयत्वावच्छिन्न में जो शक्ति है वह अनुमान प्रमाण से ज्ञात नहीं हो सकता है।

क्योंकि पहले किसी दृष्टान्त में किसी हेतु में गरयत्व विशिष्ट में गवय शब्द की शक्ति के व्याप्ति-निश्चय के बिना यह सम्भवा नहीं जाना। परन्तु दृष्टान्त के अन्तर्गत में उस तरह का व्याप्तिनिश्चय सम्भव नहीं होता। इसलिये उक्तरूप शक्ति निर्णयका साधन उपमान नाम का प्रमाण मानना चाहिये।

अरय वैशेषिक संप्रदाय के उक्त मत के समर्थन में भी बहुत सी बातें हैं। नैयायिक संप्रदाय का अन्तिम पक्ष यह है कि सादृश्य के प्रत्यक्ष आदि से उक्त रूप से गरय शब्द के वाच्यत्व के ज्ञान के बाद उस बोद्धा का “मैंने गवय-रय विशिष्ट स्तु में गवय शब्द के वाच्यत्व की अनुमिति की” इस तरह से उस ज्ञान का मानस प्रत्यक्ष नहीं होता है। किन्तु उपमिति की इस रूप से ही उस ज्ञान का मानस प्रत्यक्ष होता है। अतः उपमिति करनेवाले यह नहीं कहते हैं—“मैंने अनुमान के द्वारा यह सम्भवा है।” अतः उसका उस प्रकार का ज्ञान अनुमिति से भिन्न उपमिति है।

महर्षि गौतम ने चाँदे शब्द प्रमाण की परीक्षा करते हुए भी बहुत सी बातें कही हैं।

शब्द प्रमाण भी अनुमान के अन्तर्गत है अर्थात् शाब्दज्ञान भी शब्दमूलक अनुमिति विशेष है—इस पूर्णतः का समर्थन करके उसके लक्षण के लिए गौतम ने कहा है—“आनोपदेखसामर्थ्याच्छब्दादयंसंप्रत्ययः” २।१।५२।

अर्थात् वाक्यविशेष रूप शब्दविशेष में अर्थविशेष का जो सम्बन्ध होता है वानी वाक्यार्थबोधरूप जो शाब्दबोध होता है वह आत्मवाक्य के सामर्थ्य से होता है। अभिप्राय यह है कि किसी आत्मवाक्य में जो सपार्थ बोध होता है वह किसी हेतु में उस वाक्यार्थ के व्याप्तिज्ञान से नहीं होता है। अतः जैसे

धूम हेतु से वहि की अनुमिति होनी है वैसे किसी हेतु से वाक्यार्थ की अनुमिति नहीं होती है ।

इसलिए वाक्यार्थ मोघ के बाद मोद्धा व्याख्य को—मने इस वाक्यार्थ की अनुमिति की है—इस तरह से उस मोघ का मानस प्रत्यक्ष नहीं होता है, किन्तु मन शाब्दबोध किया है—इस तरह से ही उस मोघ का मानस प्रत्यक्ष (अनुब्य-वसाय) होता है । महर्षि गौतम ने बाद में कहा है कि शब्द तथा अर्थ का स्वाभाविक सम्बन्ध नहीं है आप्य शब्द से उससे अर्थ की अनुमिति नहीं हो सकती क्योंकि स्वाभाविक सम्बन्ध रूप व्याप्ति में विशिष्ट हेतु से ही अनुमिति होनी है ।

शब्द तथा अर्थ के स्वाभाविक सम्बन्ध का खण्डन करके गौतम ने प्रस्ता-विद्वान्त कहा है कि अर्थविशेष में शब्दविशेष के सङ्केत से ही उस शब्द में उस अर्थविशेष का मोघ होता है । वह मोघ शब्द तथा अर्थ के स्वाभाविक सम्बन्ध प्रयुक्त नहीं है । महर्षि कणाद का भी यही सिद्धान्त है । परन्तु किस तरह के हेतु से ऐसे अनुमान के द्वारा वाक्यार्थमोघ रूप शाब्दमोघ होता है—यह कणाद तथा प्रशस्तपाद ने भी नहीं कहा है । परन्तु अनेक वैशेषिक आचार्यों ने शाब्दमोघ के स्थल में नाना प्रकार से अनुमानों का प्रदर्शन किया है । किन्तु न्यायकुसुमाञ्जलि तृतीय स्तरक में उदयनाचार्य ने सूक्ष्म विचार करते हुए सिद्ध किया है कि उपमान प्रमाण तथा शब्द प्रमाण अनुमान से भिन्न प्रमाण है । बाद में गङ्गेश उपाध्याय प्रभृति नवीन नैयायिकों ने विशेष विचारपूर्ण वैशेषिक मत का खण्डन किया है । संक्षेप में उन सब मतों का कुछ भा नहीं कहा जा सकता है ।

न्यायदर्शन के द्वितीय अध्याय के द्वितीय आह्निक के प्रारम्भ में महर्षि गौतम ने—‘व चतुष्टुन’ इत्यादि सूत्र के द्वारा पूर्वेष्ट का प्रकाश किया है कि ‘ऐतद्य’ ‘अर्थवत्ति’ ‘सम्भव’ और ‘अभाव’ नाम के और चार प्रमाण । वह कहते हुए प्रमाण चार प्रकार के नहीं हैं । इस पूर्वर्तन का खण्डन करने के लिये गौतम ने बाद में कहा है कि ‘ऐतद्य’ शब्द प्रमाण में अन्तर्भूत है तथा ‘अर्थवत्ति’, ‘सम्भव’ तथा ‘अभाव’ अन्तर्भूत है । अतएव प्रमाण चार ही प्रकार के हैं ।^१

१ गौतम ने पहले ही कहा है—‘प्रवृत्तानुमानावमानशब्दा प्रमाणानि’ १।१।१। बाद में उत्तराय पूर्वर्तन का प्रकाश कर के उसका खण्डन करने भी मत मत में प्रमाण का चतुर्विधता स्पष्टता से व्यक्त किया है ।

जिस वाक्य के वक्तव्य का निर्देश नहीं है—इस तरह के परम्परागत प्रवाद वाक्य “ऐतिथ्य” नाम से कहा जाता है। गौतम के मत में प्रवाद मान ही प्रमाण नहीं हो सकता। जिस तरह का प्रवाद प्रमाण के रूप से माना जाता है वह एक प्रमाण रूप से ही ग्रहण करने योग्य है। शङ्कराचार्य के शिष्य सुरेश्वराचार्य ने कहा है—‘समर्पतिह्ययुक्तानि तानि पौराणिका अगु’
(मानसोल्लास द्वितीय अध्याय २०वाँ श्लोक)।

पौराणिकों के मत में समर्पणनामक प्रमाण अनुमान में भिन्न है। जैसे किसी के घात हजार रुपये हैं—यह जानने पर उसके पास सौ रुपये हैं यह समझा जाता है। किन्तु उस मोक्ष में किसी हेतु की, तथा उसमें व्याप्ति ज्ञान आदि की अपेक्षा नहीं होती। अतएव उस तरह का निश्चयात्मक बोध अनुमान प्रमाणरूप में नहीं है किन्तु भिन्न प्रमाण से यह ज्ञान उत्पन्न होता है। उस प्रमाण का नाम “समर्थ” है। परन्तु महर्षि गौतम ने उसको भी अनुमान प्रमाण ही कहा है। अतएव मत में भी वह अनुमान में अन्तर्भूत है क्योंकि सौ के नष्ट रहने से शत से अधिक का रहना असम्भव है। अतएव यदि हजार रुपये हैं तो सौ रुपये जरूर रहते हैं—इस तरह के व्याप्ति निश्चय से उत्पन्न संस्कार से ही तब उस व्याप्ति का स्मरण होने पर उससे उस रूप ज्ञान उत्पन्न होता है। परन्तु जिसका उस प्रकार की व्याप्ति के बारे में कोई संस्कार नहीं है उसका उस तरह का ज्ञान नहीं होता है। अतः उस तरह का निश्चयात्मक वक्तव्य ज्ञान अनुमान प्रमाण ज्ञेय है—यही मानना है।

मीमांसक संप्रदाय ने अर्थापत्ति नामक पाँचवाँ प्रमाण माना है। अर्थस्य आपत्ति कल्पना इस अर्थ में अर्थापत्ति शब्द से अर्थापत्ति नामक कल्पनात्मक प्रमाण समझना है। आरंभ अर्थस्य आपत्ति कल्पना इत्यादि इस अध्याय में बहुव्रीहि समास ५ आधार पर उस कल्पना का लक्षण अर्थापत्ति नामका प्रमाण समझना

१. तथापि प्रमाणत्रयवादी भाष्यज्ञ न “व्यापसार” शब्द में स्वमत समर्थन के लिए गौतम का भाष्यार्थ कल्पना की है कि गौतम के मत में भी अनुमान प्रमाण चार प्रमाण में अंतर्भूत है। अतः उन्होंने उपमान प्रमाण अनुमान के अंतर्गत है—इस मत का ही स्पष्टन किया है। किन्तु यह शब्द प्रमाण नहीं है—यह उद्देश्य नहीं कहा है। मासर्वत्र की यह कल्पना अथ किसी भी संप्रदाय में प्रचलित नहीं है। इसी से मासर्वत्र का सम्मत प्रमाणत्रयवाद नैपायिक मानने का मत नहीं माना। किन्तु यह व्यापकदेशी मत के रूप से कहा गया है। “मानमा-
ल्लास प्र ५ में सुरेश्वराचार्य ने भी कहा है—‘व्यापकदेशिनोऽप्येवम्’।

है। दृष्टार्थापत्ति और श्रुतार्थापत्ति नाम से सामान्यतः अर्थापत्ति दो प्रकार की है। श्रुतार्थापत्ति भी दो प्रकार की है। वेदान्तपरिभाषाकार धर्मशास्त्रे भी इसकी व्याख्या तथा उदाहरण दिये हैं। श्रुतार्थापत्ति का प्रसिद्ध उदाहरण का प्रकाश करने हुए उन्होंने गद में कहा है—'यथा वा जीवो देवदत्त गृहे नेति वाक्यप्र-
ख्यानतर जीविनो गृहासत्त्व वहि सत्त्व कल्पयतीति। तात्पर्य यह है कि देवदत्त नामका कोई व्यक्ति जीविन है—यह जिसको निश्चित है वे किसी ज्ञात व्यक्ति से—'देवदत्त घर में नहीं है'—इस वाक्य को सुनने पर परन्वात् उस देवदत्त का वहि सत्त्व की कल्पना करते हैं। क्योंकि जीविन व्यक्ति की जो यह में अस्तित्व है वह उसकी वहि सत्त्व के विना उत्पन्न नहीं होती है। अतएव उसका वहि-
सत्त्व ही यह में अस्तित्व का उपपादक है और यह में अस्तित्व ही उपपादक है। वह उपपादक ज्ञान ही उपपादक की कल्पना का कारण है। बहुतांश के मत से अनुसरत्तिका ज्ञान ही उस कल्पना का कारण है।

जो भी हो, फलित कथन यह है कि उत्तमन में पूर्वोक्त स्थल में किसी हेतु में वहि सत्त्व का व्याप्ति निश्चय सम्भव नहीं है। व्यतिरेक व्याप्ति का निश्चय अनुमान का कारण नहीं है। अनुमान मात्र ही ग्रन्थी है। अतः अर्थापत्ति के स्थल में अनुमान सम्भव नहीं होने से अर्थापत्ति नाम का पृथक् प्रमाण ही स्वीकरणीय है।

मीमांसक सम्प्रदाय के परम्परा आचार्यों ने इसका समर्थन करने के लिये बहुत स सूक्ष्म विचार किए हैं। परन्वात् नव्यनैयायिक स्थानाद शिरोमणि न भी अपने मत के अनुसार विचार करके अनुमान मात्र को ग्रन्थी मानकर अर्थापत्ति का पृथक् प्रमाण ही समर्थन किया है।

किन्तु महर्षि गौतम ने अर्थापत्ति प्रमाण को भी अनुमान में अन्तर्भूत कहा है। उसने अनुसार उदयनाचार्यप्रभृति नैयायिकों ने विशेष विचार करके अर्थापत्ति के पृथक् प्रमाण का खण्डन किया है। बाहुल्य के दूर से उनकी सभी बातों को प्रकाशित करना सम्भव नहीं है। संक्षेप में कहना यह है कि पूर्वोक्त स्थल में जीविन व्यक्ति का जो यह में अस्तित्व है उसमें वहि सत्त्व के व्याप्ति निश्चय से ही उस देवदत्त में वहि सत्त्व की कल्पना रूप अनुमिति ही होती है। जीविन जिन सब व्यक्तियों की यह में अस्तित्व नहीं है अर्थात् यह में सत्ता है उन सब लोगों की यह में अस्तित्व नहीं है ऐसा व्यतिरेक व्याप्ति का निश्चय निज देहरूप दृष्टान्त में ही सम्भव होता है।

परन्तु ग्रन्थव्याप्ति के निश्चय से भी उस देवदत्त में वहि सत्त्व की अनुमिति हो सकती है। क्योंकि जीविन जिन सब व्यक्तियों में यह में अस्तित्व रहता है उन सब व्यक्तियों में वहि सत्त्व ही रहता है, जैसे विदेशस्थ घर शरीर

है—ऐसे निज शरीररूप दृष्टान्त में ही—उत्तरूप अन्वयव्याप्ति का निश्चय भी सम्भव है ।

वैशेषिक दर्शन के “उपस्कार” में (६।२।५) शङ्कर मिश्र ने भी पहले उत्तरूप अन्वयव्याप्ति ही दिखायी है । फलित कथन यह है कि इस मन में पूर्वोक्त रूप किसी व्वाप्तिनिश्चय से उत्पन्न संस्कार जिसका नहीं है उसको उस देवदत्त में प्रति सत्त्व का ज्ञान नहीं होता है तथा उसको पूर्वोक्त रूप अनुपपत्ति का ज्ञान भी नहीं हो सकता । अतः पूर्वोक्त स्थल में—‘देवदत्तो ग्रहिरस्ति नीबिस्वे सति गृहेऽस्तत्वात्’—इस तरह से अनुमान प्रमाण के द्वारा ही उस देवदत्त में वहि सत्त्व सिद्ध होता है ।

महर्षि गौतम ने बाद में जो “अभाव” नाम के प्रमाण को अनुमान में अन्तर्भूत कहा है वह प्रमाणवादी कुमारिल भट्ट के द्वारा समर्थित “अभाव” नाम का पष्ठ प्रमाण नहीं है । माध्यकार वात्स्यायन ने उसका उदाहरण दिखाया है कि नादल से पानी नहीं उरखने पर समझा जाता है कि उस नादल के साथ हवा का विलक्षण संयोग हुआ है । अर्थात् उस जलवर्षण का अभाव शात होने पर उस अभावरूप प्रमाण से ही हवा तथा नादल का विच्छिन्न संयोग सिद्ध हो । है । तात्पर्यगीकाकार वाचस्पति मिश्र ने उक्त स्थल में उस जलवर्षण के अभाव के ज्ञान को ही “अभाव” नाम का प्रमाण कहा है । किन्तु वह किस सम्प्रदाय का मत था यह उन्होंने भी वहाँ नहीं कहा है । जो भी हो उक्त “अभाव” को प्रमाण कहने वालों का यही अभिप्राय समझा जाता है कि अभाव पदार्थ में रहनेवाली व्याप्ति अनुमान का अंग नहीं होती है । अतः कोई अभाव पदार्थ अनुमान का हेतु नहीं होता है । अतः उक्त स्थल में जलवर्षण पर अभाव के द्वारा अनुमिति सम्भव नहीं होने पर अभाव नाम का अतिरिक्त प्रमाण ही मानना चाहिये ।

किन्तु महर्षि गौतम के मन में अभाव पदार्थ भी अनुमान का हेतु होता है । इसमें युक्ति नहीं है कि अभाव पदार्थ में जो व्याप्ति रहती है वह अनुमान का अंग नहीं है । परन्तु किसी कार्य के अभाव रूप हेतु के द्वारा उसके कारण के अभाव का यथार्थ अनुमान ही होता है । अतः तुल्य युक्ति से मेघजम्बू जलवर्षण रूप कार्य के अभाव रूप हेतु से उस जलवर्षण का प्रत्येकवक नादल तथा हवा का संयोग भी अनुमान प्रमाण से सिद्ध होने पर अभाव नाम का पृथक् प्रमाण मानना आवश्यक नहीं है ।

वैशेषिक दर्शन में महर्षि कणाद ने भी—‘विद्यम्यमून भूतस्य’ (१।२।११) इस सूत्र के द्वारा उक्त रूप स्थल में चौथे प्रकार का अनुमान ही कहा है ।

परन्तु महर्षि कणाद पहले किसी कारण से द्रव्यादि छुग्री प्रकार के भाव-पदार्थों का ही उपदेश करने पर भी बाद में नवम अध्याय के प्रथम आदिक में भावपदार्थ से भिन्न अभाव पदार्थ भी जो प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध होता है—यह कहा है। न्याय दर्शन में (२।२।८) बाद में महर्षि गौतम ने भी अभावपदार्थ के प्रत्यक्ष सिद्धत्व का समर्थन किया है। अतः उससे अभाव पदार्थ का बोधक किसी अतिरिक्त प्रमाण का स्वीकार करना अनावश्यक है—यह भी सूचित हुआ है।

परन्तु कुमारिल भट्ट की युक्तियों को स्वीकार करके अद्वैतवादी वेदान्ती सम्प्रदाय ने भी अभाव पदार्थ का बोधक स्वीकार करके अनुपलब्धि नाम का छठा प्रमाण माना है। इस मन में जिस आधार में कोई अभाव रहता है उस आधार के साथ इन्द्रिय के सन्निकर्ष में उस (आधार) का ही प्रत्यक्ष हो सकता है किन्तु अभाव के साथ वह इन्द्रिय सन्निकर्ष नहीं होने से उसका प्रत्यक्ष नहीं होता है। जैसे गौ से शून्य एह के साथ बहुत इन्द्रिय के सन्निकर्ष के बाद में उस एह का प्रत्यक्ष होने पर भी उससे उस एह में गौ के अभाव का प्रत्यक्ष नहीं होता है। परन्तु उसमें गौ की अनुपलब्धि से गाय के अभाव का पृथक् ज्ञान होता है। उक्त स्थान में गाय की अनुरन्धिर ही उस अभाव के ज्ञान का कारण है। अतः वह अनुपलब्धि ही उसके बारे में प्रमाण है।

परन्तु न्यायवैशेषिक सम्प्रदाय की पहली बात यह है कि उक्त स्थान में गौ के अभाव विषयक ज्ञान भी जो प्रत्यक्षरूपक है—यह अनुभवसिद्ध है क्योंकि उस बोध के बाद मैंने यहाँ गौ के अभाव को देखा है—इस तरह से ही उस बोध का मानव प्रत्यक्ष (अनुभवसाय) होता है। इसी तरह से मनुष्य आदि के अभाव का प्रत्यक्ष भी मनोभास है। अतः कोई व्यक्तिविशेष के आह्वान से नियुक्त होकर स्थानविशेष में उनको नहीं देखने पर वे यहाँ उनके अभाव का समर्थन करने के लिए कहते हैं—मैं जहाँ देखकर आया हूँ कि वे वहाँ नहीं हैं। अतः अभाव विशेष के प्रत्यक्ष के लिए उस अभाव के साथ भी इन्द्रिय के सन्निकर्ष विशेष स्वीकार करना है। अभाव के आधार के साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष होने पर ही उस अभाव के साथ भी सन्निकर्ष कहा जाता है। उसका बोधक कोई युक्ति नहीं है (पृष्ठ १८२ देखिए)।

वेदान्तपरिभाषाकार चर्मकर ने भी बाद में अपने सिद्धान्त के अनुसार अभाव विषयक ज्ञान का प्रत्यक्षत्व स्वीकार करके कहा है—“छापमभावप्रतीतेः प्रत्यक्षत्वेऽपि तत्करणस्थानुरन्ध्रान्तेरन्तरत्वात् ।” किन्तु प्रत्यक्ष प्रमाण का

करण होने पर भी वह प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं है किन्तु पृथक् प्रमाण है—यह सिद्धान्त बहुविवादमस्त है। परन्तु प्रत्यक्ष के अप्रयोग्य पदार्थ की अनुपलब्धि से उसके अभाव का प्रत्यक्ष नहीं होता है। अब जिस पदार्थ की प्रत्यक्षात्मक उपलब्धि सम्भव है, उस पदार्थ की जा अनुपलब्धि है वही उसके अभाव के प्रत्यक्ष में कारण होता है—यही मानना है। अर्थात् जिस अनुपलब्धि का प्रतियोगी उपलब्धि की आपत्ति होती है वह योग्यतानुपलब्धि ही अभाव के प्रत्यक्ष में विशेष कारण है, किन्तु उस अनुपलब्धि का कोई व्यापार न रहने से यह प्रत्यक्ष या तत्त्वज्ञान पृथक् ज्ञान के प्रति कारण नहीं हो सकता है। अर्थात् 'व्यापारयत् कारण करणम्' इस मत में अनुपलब्धि का कारणत्व नहीं सम्भव हो सकता और अनेक युक्तियों के द्वारा न्यायवैशेषिक सम्प्रदाय ने अनुपलब्धि का प्रमाणत्व का खण्डन किया है। न्यायकुसुमाञ्जलि के तृतीय स्वर्ग के अन्त में उदयनाचार्य ने भी विशेष विचार के द्वारा नैयायिक सिद्धान्त का समर्थन किया है। विशेष गिष्ठसु उसका अध्ययन करें। विस्तार के मय से इस विषय में अधिक लिखना सम्भव नहीं है।

तेरहवाँ अध्याय

(न्यायदर्शन में वेद की प्रामाण्य-परीक्षा)

वेद की प्रामाण्य-परीक्षा करते हुए महर्षि गौतम ने पहले नास्तिकमत के अनुसार सूत्र कहा है—‘तदप्रामाण्यमनृतव्याघातपुनरुक्तदोषम्’ १।१।५७। उक्त सूत्र के आदि में ‘तत्’ शब्द से वेद ही एहीत हुआ है। तस्य वेदस्य अप्रामाण्यम्—तदप्रामाण्यम्। अर्थात् वेद के विरोध नास्तिक का मत यह है कि वेद का प्रामाण्य नहीं है, वेदप्रमाण नहीं हो सकता है—‘यूँकि वेद में ‘अनृत’ यानी मिथ्यात्व ‘व्याघात’ तथा ‘पुनरुक्त’ दोष हैं। भाष्यकार यास्यायन ने नास्तिक की बात के अनुसार पहले अनृत दोष का उदाहरण कहा है कि वेद में है ‘पुत्रकाम पुनश्च या यत्ने’ पुत्र चाहने वालों को पुनर्द्विषाग करना चाहिए। अर्थात् पुनर्द्विषाग करने से पुत्र का जन्म होता है। किन्तु कितने स्थानों में कितने व्यक्तियों ने पुनर्द्विषाग करके भी पुत्रलाभ नहीं किया है। इसी तरह से वेद में है—‘कारीरी’ नामक यज्ञ करने से वृष्टि होती है। किन्तु अनेक स्थानों में कारीरी याग करने पर भी वृष्टि नहीं हुई है। तात्पर्य यह है कि वेद में कहा गया पुनर्द्विषाग तथा कारीरी आदि यज्ञ के फल हो तो इसी जन्म में यह प्रत्यक्ष होगा अतएव वे सब वेदवाक्य दृष्टार्थ हैं। परन्तु जब ये दृष्टार्थ वेदवाक्य ही मिथ्या सिद्ध होते हैं तो उस दृष्टान्त से अन्याय सभी वेदवाक्य भी मिथ्या सिद्ध होते हैं। क्योंकि जिसक बहुत ही दृष्टार्थ वाक्य भी मिथ्या हैं, वे साधारण मनुष्य की तरह भ्रत तथा वष्टक हैं, भ्रत अनात है—इस विषय में संशय नहीं है। अतः उस तरह क व्यक्ति का कोई भी वाक्य प्रमाण नहीं हो सकता।

पूर्वदत्तवादी का दूसरा हेतु ‘व्याघातदोष’ है। परस्पर विरोध को व्याघात कहा जाता है। न्याय भाष्यकार ने इसका उदाहरण दिया है कि वेद में कहा गया है—‘उदिते होतव्यम्, अनुदिते होतव्यम्, समयाभ्युपिते होतव्यम्’। सूर्योदय के बाद का समय उदित काल है। सूर्योदय से पहले अस्तकरण तथा अल्प नक्षत्र स विशिष्ट काल का नाम अनुदित काल है। सूर्य तथा नक्षत्रों के अभाव स विशिष्ट समय का नाम समयाभ्युपित काल है। परन्तु वेद में इन तीनों कालों में होम का विधान करके पथान् अन्य वाक्यों के द्वारा उक्त तीनों समयों में उक्त होम का निदा की गई है। उक्त निदा से यही समझ

जाना है कि उक्त तीनों कानों में होम नहीं करना चाहिए । इसलिए उस स्थान में पहले कहा गया विभिवाक्य तथा बाद में कहा गया निन्दार्यवाद परस्पर विरुद्ध हैं । अतः उक्त रूप "व्याघात" या विशेष के कारण पूर्वोक्त सभी वेदवाक्य अप्रामाण्य हैं और उस दृष्टान्त से अन्यान्य वेद सभी वेदवाक्य भी अप्रामाण्य सिद्ध होते हैं ।

तीसरा कारण "पुनर्वक्त" दोष है । न्यायमाध्यकार ने इसका उदाहरण प्रकाशित किया है कि वेद में है—त्रिप्रथमामन्वाह त्रिवृत्तनाम् (शतसप्त ब्रा० १।१।५) । उक्त वाक्य से यह कहा गया है कि एकादश सामिधेनी के बीच पहली ऋचा तथा उत्तमा ऋचा को तीन बार पढ़ना चाहिये । जिस मन्त्र से आग प्रज्वलित की जायेगे उसका नाम सामिधेनी ऋक् है । वेद में (तैत्तिरीय ब्रा० में) एकादश सामिधेनी कही गयी हैं तथा उनकी पृथक् पृथक् सरा भी है । उनमें 'प्रजावावा' इत्यादि ऋचा पड़नी हैं तथा उसका नाम स्वती है । और सबसे उनमें—अ'वज्ञाता युवस्वते' इत्यादि ऋचा का नाम उत्तमा है । वेद के (राश्वय ब्राह्मण आदि में) उन एकादश ऋचाओं में से प्रथम को तीन बार और शेषोक्त उत्तमा को तीन बार पाठ करना होगा—यह कहा गया है किन्तु जिस अर्थ को प्रकाशित करने के लिए जो वाक्य कहता है, वह तो एक बार कहने से ही उसकी फलसिद्धि होने से फिर से वह कहने पर पुनर्वक्त दोष होता है । अतः पूर्वोक्त एक ही मन्त्र को तीन बार पाठ करने से पुनर्वक्त दोष उत्पन्न ही होगा । अतएव पूर्वोक्त स्थान में उक्त रूप पुनर्वक्त दोष के कारण वेद अप्रामाण्य है । यद्यपि समस्त वेद में इस तरह से पुनर्वक्त दोष नहीं है तथापि जिस अंग में यह दोष है उस दृष्टान्त से वेद का अन्य सकल अंग भी अप्रामाण्य है—यह सिद्ध होना है । क्योंकि जो वक्ता उस तरह का पुनर्वक्त दोष भी नहीं समझने हैं वे अज्ञ या भ्रान्त हैं । इसलिए उस वक्ता के किसी वाक्य की ही आतन्त्रिक्य के रूप में ग्रहण नहीं किया जा सकता ।

मन्त्रि गौतम ने उपर्युक्त पूर्ववर्तियों के खण्डन करने के लिये पश्चात् निम्नलिखित तीन सूत्रों को कहा है—

‘न. कर्मकृत् साधनवैगुण्यात्’ ॥१।१।५८॥

‘अभ्युपेत्य कालभेदे दोषवचनात्’ ॥१।१।५९॥

‘अनुवादोपदेशेन’ ॥१।१।६०॥

प्रथम सूत्र के द्वारा कहते हैं कि पुनर्वक्ति प्रभृति नाग के विषायाक वेदवाक्य में घटित दोष नहीं है । क्योंकि कर्म, कर्ता, उस कर्म के साधन उपकरण के वेगुरर से भी फल का अभाव होता है । तात्पर्य यह है कि वेदविहित पुनर्वक्ति

आदि याग यथाविधि अनुष्ठित नहीं होने से वह उसने फल-जनक आष्टि विशेष को उत्पन्न नहीं करता। पुनर्देष्ट आदि याग में अवश्य कर्तव्य अद्रव्याग आदि के अनुष्ठान का अभाव कर्मवैगुण्य है एवं इन यागों का कर्ता अविद्वान् होने से या पातित्य आदि किसी दोष से वह इस कर्म के अनधिकारी—होने से कर्ता का दोष कर्मवैगुण्य है तथा—उन सब यागों का साधन द्रव्य आदि या मन्त्र या दक्षिणा आदि का कोई दोष होने पर वह “साधनवैगुण्य” है। पूर्वोक्त कर्म-वैगुण्य कर्तृवैगुण्य तथा साधनवैगुण्य अथवा उनमें किसी प्रकार के वैगुण्य से समूचे याग ही निष्फल होते हैं। अतः किसी स्थल में पुनर्देष्ट याग का फल न होने से उससे पूर्वोक्त वेदवाक्य का मिथ्यात्व सिद्ध नहीं हो सकता।

परन्तु बहुत स्थलों में पुनर्देष्ट याग का अनुष्ठान करके बहुत व्यक्तियों ने पुनरालाभ किया है। और कारीरी याग के बाद ही बहुत स्थलों में वर्षा हुई है—इसे मिथ्या कहने में कोई प्रमाण नहीं है।

वेद में पूर्वोक्त व्यापात दोष भी नहीं है। इसी को समझाने के लिए गौतम ने द्वितीय सूत्र कहा है—‘अभ्युपेत्य कालभेदे दशवचनात्’। अर्थात् वेद में उदित, अनुदित तथा समयाऽभ्युपित नाम के तीनों कालों में होम के विधिवान्वय के अन्त में कहे गये उन सब निन्दार्थशब्द का तात्पर्य यह है कि जिन्होंने उदित काल में ही होम करने का संकल्प किया है वह (अग्निहोत्री) उस पूर्ववर्णीकृत काल को छोड़कर ‘अनुदित’ या ‘समयाऽभ्युपित’ नामक काल में होम करने से वह निन्दित है। इसी तरह से ‘अनुदित’ या ‘समयाऽभ्यु-

१ वेदविरोधी बौद्ध सम्प्रदाय गौतम के इस उत्तर का प्रतिवाद करता है कि पुनर्देष्ट यज्ञ की निष्फलता कर्मादियों में वैगुण्य होने से होती है। इसमें कुछ प्रमाण नहीं है। यह भी तो कहा जा सकता है कि उस वेदवाक्य के मिथ्या होने पर वह (यज्ञ) निष्फल होता है। यदि किसी को यज्ञ करने से पुनः का जन्म होता है तो उसको पुनर्देष्ट याग का ही पत्र नहीं कह सकते हैं। तत्काल में बौद्ध सम्प्रदाय के प्रबल विरोधी उद्योतकर व्यासवाचिक ने कहते हैं कि मेरा यहाँ यही कहना है कि जब कर्मादि वैगुण्य से भी यज्ञ का निष्फलता हो सकती है तब उसको सर्वथा मिथ्या नहीं कहा जा सकता है। पहले उसे मिथ्या कहकर भी पश्चात् हम लोगों से वाच्य होकर यदि हमने (हम लोगों के मत में) अनेक भी उत्पन्न करते हो तो भी वेदवाक्य का अप्रामाण्य सिद्ध नहीं होता है। क्योंकि यह तो बौद्धों की मान्य है कि जो सन्दिग्ध है उसे प्रष्ट हेतु न मानकर हेतुमात्र ही कहा जाता है।

पितृ" नामक काल में होम का सकल्प करके भिन्न काल में होम करने से वह होम भी निन्दित है । अर्थात् अग्निहोत्री पहले उनके द्वारा गृहीत कानविशेष में ही जीवन भर होम करेंगे । कभी भी दूसरे समय में होम करने से वह सिद्ध नहीं होगा ।

वस्तुतः वेद में "उदिते होतव्यम्", "अनुदिते होतव्यम्" तथा 'समयाप्युपिते होतव्यम्" इन तीन विधिवाक्यों से कल्पत्रय में अग्निहोत्र होम के लिए उक्त कालत्रय का विधान हुआ है । सभी अग्निहोत्री उक्त कालत्रय में ही हवन करें—यह अर्थ नहीं है । अपितु उन सब विधिवाक्यों का उनसे विकल्प ही अभिप्रेत है । अर्थात् उक्त तीनों कालों में से आत्मा की तृष्टि के अनुसार जिनकी जिस काल में होम करने की इच्छा हो वे उस काल में ही होम करेंगे । जहाँ दो तरह की भूमियाँ हैं अर्थात् भुक्ति के द्वारा दो तरह के धर्म ही विहित हुए हैं वहाँ वे दोनों ही धर्म हैं, ऐसा कहकर भगवान् मनु ने भी पूर्वोक्त "उदित" आदि कालत्रय के होम को इसके उदाहरण के रूप में दिखाया है । तुल्यवन सहिताकार महर्षि गौतम ने स्पष्ट कहा है—'तुल्यवनविरोधे विकल्पः' अर्थात् अनेक विधिवाक्यों में विरोध उपस्थित होने से विकल्प ही अभिप्रेत है—यह समझना चाहिए । अतः विरोध नहीं रहने से उन सब विधिवाक्यों का अप्रामाण्य नहीं हो सकता । जैसे वेद में विधिवाक्य है—'ग्रीहिमेवा यजेत, यवैवा यजेत' अर्थात् ग्रीहि के द्वारा यज्ञ करना या यव के द्वारा यज्ञ करना । ग्रीहि के द्वारा किया हुआ याग या यव के द्वारा किया हुआ याग—दोनों का ही फल बराबर है । अतः आत्मतृष्टि के अनुसार जिनकी जिस कल्प की इच्छा होती हो वे उहाँ कल्प को ग्रहण करें । किन्तु सर्वत्र ही आत्मतृष्टि से धर्म का निर्णय करना नहीं चाहिए । जहाँ पर भुक्ति, स्मृति और सदाचार से दो प्रकार के या अनेक प्रकार के धर्म समझे जाते हैं वैसे स्थल में ही मनु ने कहा है—

'आत्मनस्तुष्टिरेव च' । (मनु० २।६।)

वेद में पूर्वोक्त पुनरुक्त दोष भी नहीं है । इसके समझने के लिए गौतम ने बाद में तीसरा सूत्र कहा है 'अनुवाक्षोपत्तेरच' अर्थात् वेद में—'त्रिः प्रथमा-मन्वादि विदस्माम्' इस तरह के वाक्य रहने पर भी उल्लेख पुनरुक्त दोष नहीं होता है । क्योंकि वह अनुवाद है । अनेक पुनरुक्त ही पुनरुक्त दोष है और

१—युनिद्वेष्टु यत्र स्यात् तत्र धर्मादिषु स्मृतौ ।

उभावपि हि तौ धर्मौ सम्यगुक्तौ मनीषिभिः ॥

उदितेऽनुदिते चैव समयाप्युपिते तथा ।

सर्वथा वर्तते यज्ञ इतीयं वैदिकी धृतिः ॥ (मनुसंहिता २-१४-१५)

सार्थक पुनरुक्ति का नाम अनुवाद है। इदमह आनृत्यम् पञ्चदशावरेण वाग्व
 ज्ञेय' इत्यादि मन्त्र का उद्धरण देते हुए न्यायभाष्यकार ने दिखाया है कि
 पूर्वोक्त मन्त्र में एकादश सामिवेनी का पञ्चदशव श्रुत है। परन्तु यह कैसे
 समझ होगा? इसलिए वेद में कहा गया है—'त्रि प्रथमां वाह त्रिरुत्तमान्'।
 अर्थात् पूर्वोक्त एकारह 'सामिवेनी' में से 'प्रथमा' को तीन बार तथा 'उत्तमा' को
 बारी अन्तिम को तीन बार पाठ करना चाहिए। तब प्रथम और अन्तिम का दो
 बार अधिक पाठ होने से उस एकादश 'सामिवेनी' को उक्त रूप से पाठ क द्वारा
 पञ्चदश मन्त्र सम्भव होता है। अर्थात् पूर्वोक्त एकादश मन्त्रों में से प्रथम का
 तीन बार तथा अन्तिम का तीन बार पाठ होने से ही उसी पाठ भेद से मन्त्र का
 भेद होने से ही मन्त्र तथा मध्यवर्ती नौ मन्त्रों को लेकर पञ्चदश मन्त्र होगा।
 उक्तरूप से पूर्वोक्त एकादश मन्त्रों का पञ्चदशत्व सम्पादन करने के लिए ही
 वेद में पूर्वोक्त मन्त्रद्वय की पुनरावृत्ति विहित हुई है। अतएव यह पुनरुक्त दोष
 नहीं है।

फलित कथन यह है कि पूर्वोक्त मन्त्रद्वय की उस तरह की पुनरावृत्ति के बिना
 अन्त में कहे गये पञ्चदशत्वबोधक मन्त्र की सङ्गति नहीं हो सकती। अतः उस मन्त्र
 का पाठ नहीं किया जा सकता है किन्तु उस यशविशेष में यह अवश्य प्राप्य है।
 अन्यथा उसकी फलसिद्धि नहीं होगी। इसलिए उस यश की फलसिद्धि के लिए
 उक्त मन्त्रद्वय की पुनरावृत्ति अवश्य करनी चाहिए। इनसे पुनरुक्त दोष नहीं
 होता है क्योंकि यह सम्प्रयोजन होने से अनुवाद कहा जाता है।

परचात् महर्षि गौतम वेद के ब्राह्मण भाग में जो विधि, अर्थवाद तथा
 अनुवाद इन तीनों विभागों की कहते हुए इन सबों के लक्षण तथा प्रकार भेद
 आदि का वर्णन किया है, पूर्वपक्ष का स्पष्टन करते हुए अनुवाद तथा पुनरुक्ति
 में क्या विशेष अन्तर है—इसकी स्पष्ट करते हैं। लौकिक वाक्य की तरह वेद
 में भी विधि अर्थवाद तथा अनुवाद—इन तीनों वाक्यविभागों का और
 लौकिक वाक्य की तरह वेद के प्राभाष्य को जिसका साथ कदापि नहीं हो सकता

१ यहाँ यह भी ध्यान रखना चाहिए कि उच्चारण भेद से उक्त मन्त्रों में
 भेद के बिना एकारह मन्त्रों का पञ्चदशत्व सम्भव नहीं है। अर्थात् तथा गौतम के
 मत में एक ही शब्द की पुनरावृत्ति नहीं होती है किन्तु तत्कालीन दूधर ध्वनि का
 उच्चारण ही शब्द की पुनरावृत्ति है। वे सब शब्द ही उच्चारण के भेद से भिन्न
 और ध्वनित्व है। उक्त टिप्पणी में पूर्वोक्त श्रुति भी सूत्र के रूप से ला जा
 सकती है।

मुमुक्षु भी आयुर्वेद को अथर्ववेद का उपाङ्ग कहता है ।^१ आयुर्वेद शब्द की व्युत्पत्ति में वेद शब्द भूतिरूप अर्थ का वाचक नहीं है—यह वहाँ कथित कहा गया है । सबसे पहले वहाँ यह भी कहा गया है कि स्वयम्भू ने अथर्ववेद व उपाङ्ग आयुर्वेद का प्रणयन किया है । गरुडपुराण में (पूर्वखण्ड १४६ अ०) प्रतिपादित है कि परमेश्वर ने 'वय घन्वन्तार रूप में अवतार लेकर मुमुक्षु को आयुर्वेद का उपदेश दिया था । गौतम के उपसुक्त सूत्र से भी प्रतीत होता है कि आयुर्वेद सर्वज्ञ ब्राह्मण पुरुष का वाक्य है ।

न्यायभाष्यकार वात्स्यायन ने 'ग्रामकामो यजेत' इत्यादि दृष्टार्थक^२ मूल-वेदवाक्य का दृष्टान्त रूप में उल्लेख किया है । जो व्यक्ति अपने गाँव की स्वाधिकार में रखना चाहता है उसके लिए वेद में—'साम्रहणी' नामक यज्ञ का विधान है । और उस याग को करने की विधियाँ भी वहाँ बताई गई हैं । उचित रूप में उस यज्ञ के कर्म से व्यक्ति गाँव का अधिपति हो जाता है—अतएव इसी जन्म में उसको उसका फल मिल जाता है । कितने व्यक्ति इसके अनुष्ठान से लाभ उठा चुके हैं—जिससे वेदवाक्य का प्रामाण्य परीक्षित है । न्यायमञ्जरी में जयन्तमहर्षि इसके समर्थन में कहते हैं कि मेरे पितामह कल्याण श्यामी ने 'साम्रहणी' यज्ञ के अनुष्ठान से गौरमूलक गाँव को प्राप्त किया था । वात्स्यायन ने मूल वेद से दृष्टार्थक वाक्यों का द्रढ़कर दृष्टान्तरूप में उसे उटाने हुए सकल वेदों का प्रामाण्य सिद्ध किया है । इनके मत से यह भी शत होता है कि महर्षि गौतम उक्त सूत्र के 'च' शब्द से इन सभी वेद-वाक्यों को तथा भिन्न-भिन्न लौकिक सत्यार्थ वाक्यों का दृष्टान्त रूप में स्वीकार करते हैं । महर्षि गौतम के मत में ब्राह्मण पुरुष के प्रमाण होने में ही उसके वाक्यों में प्रामाण्य आता है । इसलिए वे वेद के प्रामाण्य को सिद्ध करने के लिए सामान्य हेतु कहते हैं—'ब्राह्मणप्रामाण्यात्' ।

वेद का कर्ता वह ब्राह्मण पुरुष ही है—न्यायदर्शन में यह कही नहीं कहा गया है किन्तु शास्त्र मुक्तियों से सिद्ध है कि वही सर्वज्ञ वेद का ब्रह्मा है । अतएव प्रतीत होता है कि गौतम का भी यही मत है । वाचस्पतिमिश्र तात्पर्यटीका में गौतम के तात्पर्य को स्पष्ट करने के लिए कहते हैं कि संहार का कर्ता

१. इह सत्त्वामुर्वेदो नाम सद्रुपाङ्गमथर्ववेदस्यानुगात्तं व्रजा शनोदन्तमहममप्याय-
मश्वरः कृतवान् स्वयम्भूः । ततोऽन्यामुष्टमत्यमेघस्तथावनाक्य नराणाम् भूयो-
ऽष्टधा प्रणोतवान् । मुख्यतस्तद्विधा । १ अ० ।

२. जिसका पत्र हमो जन्म में मिल जाता है वही दृष्टार्थक शब्द है कहा जाता है ।
— अनुवादक ।

परमेश्वर नित्य, सर्वज्ञ तथा परमकारुणिक है। वह सृष्टि के बाद मानवों के हित के लिए अनेक प्रकारों का उपदेश देता है। उसका वही उपदेश वाक्य वेद है। वह वेद वखाभ्रम धम का व्यवस्थापक है, सभी शास्त्रों का मूल है और ऋषि महर्षि तथा महाजन (विशिष्ट पुरुष) से समादृत है। विष आदि अनिष्ट से निवारण के लिए कितने मन्त्र तथा आयुर्वेदशास्त्र भी उसी परमेश्वर का उपदेश है। इसकी उत्पत्ता की इसी संधार में परीक्षा हो चुकी है और वह सारा भी उनका है। इसी दृष्टान्त से मन्त्र और आयुर्वेदशास्त्र की तरह वेद भी परमेश्वर का उपदेश है। अतएव उसका प्रामाण्य मानना होगा। आयुर्वेद में भी 'शान्तिक तथा पौष्टिक' कम के अनुष्ठान का वर्णन आता है और रक्षण बनाने पर प्रायश्चित्तरूप में चाण्ड्रायण व्रत करने के लिए कहा गया है। इससे यह सिद्ध होता है कि जिसका प्रामाण्य परीक्षा है और सर्व-सम्मत है उस आयुर्वेदशास्त्र में भी वेद को प्रमाण माना गया है जो वेद के प्रमाण का निर्णायक है।

वाचस्पतिमिश्र योगदर्शन भाष्य की टीका में (१।१४) गौतम के युक्त सूत्र का उद्धरण देते हैं और कहते हैं कि मन्त्र तथा आयुर्वेद नित्य स्वयं ईश्वर की रचना है। उससे भिन्न कोई भी दूसरा व्यक्ति कदापि निष्कल नहीं होने वाले मन्त्र तथा आयुर्वेद की रचना नहीं कर सकता है। अभ्युदय और निश्रेयस का उपदेश देने वाला और असंख्य अतीन्द्रिय^१ तत्वों का प्रतिपादन करने वाला वेद का निर्माण ईश्वर को छोड़कर दूसरा नहीं कर सकता है। उस ईश्वर की नित्यसर्वज्ञता ही शास्त्र का मूल्य है। उसकी नित्य सर्वज्ञता से मन्त्र तथा आयुर्वेद की तरह वेद भी अवश्य प्रमाण है। वाचस्पति मिश्र के परवर्ती उदयनाचार्य, जयन्तभट्ट और गङ्गेश उपाध्याय आदि महानैयायिकों ने युक्तियों से सूक्ष्म विचार करके इसी सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है^२।

१. (जिसका प्रत्यक्ष साधारण व्यक्तियों को नहीं होता ॥ वह अतीन्द्रिय है)

२. परमेश्वर किसी प्रमाणाज्ञान का कारण नहीं है अतएव गौतम प्रमाण पदार्थ में हमारा उसका पक्षम प्रकार नहीं कहने हैं किन्तु प्रमाता अर्थ में वह भी प्रमाण है। ईश्वर के सहस्रनामों में प्रमाण शब्द ही आया है जिसका अर्थ प्रमाता ही है। उक्त सूत्र में जो आसृगमात्र कहा गया है उसका अर्थ है आसृग्य को प्रमातृता। परमेश्वर में सर्वदा सदा विषयों का प्रमाणाज्ञान रहना है, किसी भी काम में उसका प्रभाव नहीं रहता है। गौतम ने मत में उत्तरूप प्रमातृत्व ही

वैशेषिकदर्शन में महर्षि कणाद भी कहते हैं—‘तद्वचनादाभ्यायप्रामा-
ण्यम्’ १।१।३ उदयनाचार्य अपनी किरणाली में इस सूत्र के ‘तत्’ शब्द में
ईश्वर का परामर्श करते हैं। अतएव वे इस सूत्र का व्याख्या इस तरह
से करते हैं—‘तद्वचनात् = तेजेश्वरेण प्रणयनात्’ १। किन्तु वहाँ तत्
शब्द से अभ्यवहित पूर्वसूत्र में कहा गया धर्म का यदि लिया जाए तो
‘तद्वचनात्’ इस शब्द की व्याख्या ‘धर्मवचनात् = धर्मप्रतिपादकत्वात्’ इस
तर्ह की होगी। उससे भी यह सिद्ध होगा कि कणाद का मत में भी वेद ईश्वर
की ही रचना है।

क्योंकि कणाद का सूत्र है—‘बुद्धिपूर्वा वाक्यवृत्तिर्वेद ६।१।१। लौकिक
वाक्य की तरह वैदिक वाक्यों की रचना भी बुद्धिपूर्वक होनी है। अर्थात्
वेदार्थ विषयक ज्ञान रहने से होती है। इससे स्पष्ट है कि वेद पुरुष की रचना
है अतएव वह पौरुषेय है—यही कणाद का सिद्धान्त है। वेदकर्ता पुरुष समस्त
अलौकिक वेदार्थों का नित्यज्ञान रखता है। इसी से सिद्ध है कि सनातन धर्म
का रक्षक परमेश्वर ही धर्म के प्रतिपादक वेद का आदिबल है और उसी के
प्रमाण होने से वेद में प्रामाण्य आता है। सृष्टि के आरम्भ में ही सबसे पहले

परमेश्वर का प्रामाण्य है। महर्षिवाक्य उदयनाचार्य भी इसका समर्थन करते
हैं—‘मिति सम्बन्ध उरिच्छित्तिस्तद्धता च प्रमातृता। तदयोगव्यवच्छेद प्रामाण्य
रीतम् मते ॥’ (कुमुदाञ्जलि १४५।)

१ निराकार ईश्वर वेद का उच्चारण कैसे कर सकता है? इसके उत्तर
में उदयनाचार्य कहते हैं कि वह देह धारण करने ही वेद का उच्चारण करता
है। उसका प्रथम वेदोच्चारण ही वेद की रचना है। किन्तु कुमुदाञ्जलि प्रथम
स्तवक में उदयनाचार्य यह भी कहते हैं कि वेद के वाङ्मय, नामात्मक प्रभृति
धातुविशेष के नाम से यह प्रतीत होता है कि वह तथा क्त्वा नामक ऋषि
ही तत्तद् धातु के आदिबल हैं। अन्यथा इन धातुओं के वे नाम नहीं हो सकते
थे। वही उदयनाचार्य का यह मत भी प्रतिपादित है कि परमेश्वर ने वह ऋषि
नामक धारी को धारण करने धन्या ऋषियों के धारी में धातु विशेष
वेद की इन धातुओं को कहा है। स्वबिन्तात्मगुणकार गङ्गोपा उदाहृत ईश्वर-

म न चिन्तामणि में कहते हैं कि परमेश्वर ने मोक्ष का देह धारण करने वरों का
उद्धार किया है तथा वही यज्ञ भी है कि ईश्वर धनेश धारी को धारण करते
हैं। इसके दृष्टान्त में चित्त मतिपार ‘भूतान्तेऽन्याय’ कहते हैं।

ईश्वर को छोड़कर कोई भी दूसरा व्यक्ति वेद का उपदेश देनेवाला नहीं हो सकता है ।

शास्त्र में यह भी प्रतिपादित है कि वेद का कोई कर्ता नहीं है यह नित्य है । किन्तु इन वाक्यों का वेद की स्तुति अथवा अर्थवाद रूप में लेना चाहिए । वेद की नित्य कहनेवाले कर्म मीमांसक सम्प्रदाय किन्ने वेदवाक्यों की अर्थ-वाद करके उन वाक्यों की तात्पर्यव्याख्या कुछ और दृष्टि से ही करते हैं । बन्धु वेद उम परमेश्वर की परम शिखरि रूप है । शास्त्र में उस परमेश्वर को वेदमूर्ति भी कहा गया है । महिषासुर का वध हो जाने पर इन्द्र आदि देव-हृन्द भी उस वेदमाता, वेदाधिधारी महामाया की स्तुति में कहते हैं—'शब्दा-गमिका सुविमलार्णवुषा निवानमुद्रोपरभयपदाडकताञ्च साध्नाम्' (तुर्गा-सतरुती अ० ४। श्लो० १० ।) महर्षि जैमिनि पूर्वमीमांसादर्शन में बर्णारम्भक शब्द की निरूपणा का ध्यान करते हुए अन्तिम मूल कहते हैं—'लिङ्गदर्शनाथ' १।१।२३। भाष्यकार शबर स्वामी वहाँ—'वाचा विरूपनिरूपया' इस श्रुतिवाक्य का उद्धरण देकर जैमिनि के उक्त मत में साधक युक्तियों दिखाते हैं । इस श्रुतिवाक्य के 'नित्य' शब्द के द्वारा बर्णारम्भक शब्द का निरूपण सिद्ध होता है ।

किन्तु महर्षि गौतम तथा कणाद ने शब्दनित्यत्ववाद का सयुक्तिक व्यवहन किया है और इसे अनित्य माना है । इनके मत से शब्द उत्पत्ति तथा विनाश में रक्षित नहीं है अतएव वह निरय नहीं हो सकता है । बर्णारम्भक शब्द को निरय मानने वालों के मत में भी पद और वाक्य नित्य नहीं होते हैं । अनेक पदों की योजना से एक पद बनता है और अनेक पदों से वाक्य । माननी में वाचस्पति ने इसके समर्थन में विरुद्ध आलोचना की है । किन्तु बर्ण के नित्य होने में यदि वर्णमय वेद के नित्य माना जाय तो लौकिक वाक्य का भी नित्य स्वीकार करना होगा । क्योंकि वह भी नित्य वर्णमय है ।

१. स्मरण रखना चाहिए कि महर्षि कणाद के मत में शब्द प्रमाण अनुमान का ही है इन प्रसिद्ध मत में भी वेद का समावेश कहा गया है । कणाद ने भी दृष्टाव मूल में दाग दस्ता स्पष्ट कहा है । किन्तु बर्ण के प्रकाशित स्थिति वेदान्तराज दृष्टा की प्रमिता ने स्त्रिया दाशिशुल्य महानदःगव्याय ने निःपैताचक्य से किया है कि वैशेषिक मूलदाय वेद का प्रमाण नहीं मानता है अतएव वह नास्तिक है । इन विषय में बर्णक क्या कहा जा सकता है । किन्तु यह धवरय कहना है कि इन उक्त के प्रसिद्धान्त का प्रचार निजान्त दुःख का विषय है ।

और तब किसी भी वाक्य को अप्रमाण नहीं कहा जा सकता है। भाष्यकार चात्त्यायन इस विषय में मीमांसक-सिद्धान्त के विशेष में कहते हैं कि भूत और भविष्य युगान्तर और मन्वन्तर में संप्रदाय के अविरल रूप से चरने से वेद की निरूपता सिद्ध होती है। एक दिव्य युग के बीत जाने पर और दूसरे दिव्य युग के आरम्भ में तथा एक मन्वन्तर से अग्न मन्वन्तर में वेद का अध्ययन अभ्यास चलता रहना है एवं चिरकाल तक इसी तरह से चलता रहेगा। इसी तात्पर्य से शान्ति में वेद का निरन्तर प्रतिपादित है^१।

महाप्रलय में जब सत्यलोक का विनाश हो जाता है तब सत्यलोक में रहनेवाले ब्रह्म के शरीर का भी अवनश हो जाता है। तब उस समय में वैदिक संप्रदाय का सर्वथा उच्छेद संभव है। यहाँ प्रश्न उठता है कि महाप्रलय के बाद में जब पुनः सृष्टि का आरम्भ होता है तब वैदिक संप्रदाय का प्रवर्तन कौन करेगा? वाचस्पति मिश्र चात्त्यायन की उक्ति की व्याख्या में अपनी तात्पर्यटीका में कहते हैं कि महाप्रलय में नित्य सर्वज्ञ ईश्वर सफल वेदों की रचना करके सृष्टि के आरम्भ में स्वयं संप्रदाय चलाते हैं—'महाप्रलये तु' ईश्वरेण वेदान् प्रणीय सृष्ट्यादौ स्वयमेव संप्रदाय प्रवर्त्यते एवेति भावः'। यह (ईश्वर) ब्रह्म जीव के प्रति अनुग्रह करके उसका उद्धार करने के लिए हम लोगों को ज्ञान और धर्म आदि का उपदेश करते हैं। योगदर्शन भाष्य में व्यासदेव भी कहते हैं—'तस्यात्मानुग्रहाभावेऽपि भूतानुग्रहः प्रयोजनम्, ज्ञान धर्मोपदेशेन कल्पप्रलयमहाप्रलयेषु संस्मरिणः पुरुषानुद्धरिष्यामीति'। कर्म मीमांसक संप्रदाय इस प्रलय को नहीं मानता है। अतएव वेद के संप्रदाय का कभी उच्छेद संभव नहीं है और वह अनुच्छेद ही उसकी निरूपता प्रमाणित कर देता है। किन्तु प्रलय तथा पुनः सृष्टि शाल तथा सुविधियों से सिद्ध है।

१. यहाँ यह कहना आवश्यक है कि नित्यवर्तन ईश्वर का मूलवेदार्थ विषयक जो प्रज्ञा या निरूपज्ञान है वह वेद शब्द का वाच्यार्थ नहीं है। मन्त्र तथा ब्राह्मणनाम से कहा गया छन्दराशि ही वेद शब्द का धर्म है। महर्षि व्यासस्वयं कहते हैं—'मन्त्रब्राह्मणयोर्वेदनामधेयम्'। मुण्डक उपनिषद् में ऋग्वेद आदि को जो अपराविद्या कहा गया है वह भी वेद के छन्दराशि रूप होने में प्रमाण है। भाष्यकार शङ्कराचार्य भी यही कहते हैं—'वेदशब्देन तु सर्वत्र वेदछन्दराशिर्विवक्षितः'। श्वेताश्वतर उपनिषद् में—'यो वे वेदांश्च ग्रहीष्योति तस्मै' (६।२) इत्यादि बह्वचनान्त वेद शब्द से मन्त्र छन्दराशि ही जाना जाता है। अतएव यह निरूप है या धनिह—यह विचारलोग है और इसमें मतभेद है।

यथार्थन ऋग्वेद दशम मण्डल पुरुषसूक्त में—‘तस्मात् यशात् सर्वं हुत
 मृच सामानि यजिरे । छन्दोसि यजिरे तस्माद् यजुस्तस्मादजायत ।’ (६०।६।)
 इस मन्त्र में वेद की उत्पत्ति स्पष्ट ही कही गई है । बृहदारण्यक में वेद को
 परमेश्वर का निश्चित कहा है—‘अस्य महतो भूतस्य निश्चितमेतत्
 यद्वेद’ इत्यादि (१।४।१०) जैसे निश्वास बिना किसी खास प्रयास क
 चलता रहता है उसी तरह से वेद ईश्वर के किसी खास प्रयास के अभाव में
 हुआ है । वेदान्तदर्शन तृतीय सूत्र के भाष्य में शङ्कराचार्य इसमें प्रमाण
 दिलाते हैं—‘अस्य महतो भूतस्य निश्चितमेतत् यद्वेद इत्यादि भूते’ ।
 मामनी में वाचस्पति मिथिन कहते हैं—‘अप्रयत्नेनास्य वेदकृतृत्वे श्रुतिरुक्ता
 अस्य महतो भूतस्येति’ इससे प्रमाणित है कि शङ्कराचार्य के मन में भी परमेश्वर ही
 वेद का कर्ता है । किन्तु इनके मते वेद के ईश्वरकृत होने पर भी उसे पौरुषेय नहीं
 कहा जा सकता है । क्योंकि जो स्वतन्त्र पुरुष में निर्मित होता है वह पौरुषेय
 है । किन्तु परमेश्वर सर्वशक्तिमान् होकर भी वेद की रचना में स्वतन्त्र
 नहीं है ।

अभिप्राय यह है कि प्रत्येक सृष्टि के आरम्भ में पूर्वकल्प की तरह परमेश्वर
 उन सभी स्वर एव वर्ण विशिष्ट वेदों को कह देता है । आशुिक परिवर्तन
 भी वह कहीं नहीं करता है । अतएव चिरकाल से ही वेदोक्त एव स्वर्ग देनेवाला
 कर्म करने से स्वर्ग की प्राप्ति होती आई है और होती रहेगी भी । वेद में जो
 निषिद्ध है जैसे ब्रह्महत्या आदि उसके करने से नरक होता आया है और
 चिरकाल तक होता रहेगा । इसका विपरीत न कदापि हुआ है न आगे होने
 की बात ही है । मामनी में वाचस्पति मिय न इस विषय की विशद आलोचना
 से वेद का अपौरुषेय होना कहा है ।

किन्तु न्यायशेखर संप्रदाय पौरुषेय शब्द के वाचस्पति का सम्मत
 उक्त अर्थ को नहीं मानता है । इसने मन में जो वस्तु पुरुष से सम्पादित है
 वही पौरुषेय है । जा भी हो, जान नहीं है कि उक्त अर्थ में वेद को भले ही
 अपौरुषेय मानता हो किन्तु उपयुक्त भुक्ति तथा मुक्ति के जल पर अद्वैतवादा
 वेदान्ती सम्प्रदाय भी वेद के आदि कर्ता परमेश्वर का समर्थन करता है ।
 अद्वैतमत में परब्रह्म से भिन्न सभी वस्तु अनित्य ही हैं तब वेदान्तदर्शन के—
 ‘अत एव च नित्यत्वम् १।१।२६ इस सूत्र के द्वारा भगवान् बादरायण ने भी
 वेद की उत्पत्ति तथा विनाश में शङ्क नहीं कहा है । अतएव यह मानना होगा कि
 अद्वैतवेदान्ती उन्हें नित्य नहीं कहता है ।

१. वेदान्त परिभाषा में अद्वैतवादी धर्मराव कर्मभोमासक सम्प्रदाय के मत

अब प्रश्न उठता है कि ईश्वर ने पहले पटल वेद की उत्पत्ति कैसे की होगी। इस विषय में श्वेताश्वतर उपनिषद् कहता है—‘यो वै ब्रह्माण्य विदधाति पूर्वम् । यो वै वेदोऽथ प्रहिणोति तस्मै । ६।१८’ परमेश्वर पहले ब्रह्मा की सृष्टि करते हैं और बाद में उन्हीं को समस्त वेद का उपदेश दे देते हैं। मुण्डक उपनिषद् में भी ब्रह्मा ने ब्रह्मविद्याप्रवर्तक सम्प्रदाय का जन्म वर्णित है। ब्रह्मा अपने मानसपुत्रों को चारों सुतों से समस्त वेद का अध्यापन करते थे। और वे लग अने अने पुत्रों को शिक्षा देते थे। इस तथ्य में ठन सभी ब्रह्म-पुत्रों ने एक बार ईश्वर से प्रेरित होकर उन वेदों का विभाजन मा किया था और पश्चात् धर्म का स्थापना के लिए भगवान् नारायण ने कृष्णद्वैपायन के रूप में अवतार लेकर समस्त वेदों को चार भागों में विभाजित कर दिया। पल, वैशम्पायन, जैमिनि और मुपन्तु—इन चार शिष्यों को यथाक्रम ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद तथा अथर्ववेद का ज्ञान दिया और उन चारों शिष्यों ने अन्य शिष्यों को उन संहिताओं का पाठ पढ़ाया। इन्हा लोगों को शिष्यापशिष्य परम्परा ने वेद का प्रचार एवं संप्रदाय की रक्षा की—यह कथा श्रीमद्भागवत में (१२ स्क० ६ अ० में) वर्णित है। विष्णुपुराण में भी इस कथा की विस्तृत रूप में चर्चा की गई है।

वेदान्तदर्शन में भगवान् वादरायण का सूत्र है—‘यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिकाणाम्’ २।३।२२ भाष्यकार शङ्कराचार्य इस सूत्र की व्याख्या में कहते हैं कि पूर्व कल्प में जो महर्षिगण तपस्वियों से सिद्ध हो चुके हैं उनमें से

■ वेद की निरूप कहकर पश्चात् कहते हैं—‘सम्प्राप्तं तु यत्ते वेदा न निम्न उरतिमन्तरात् । संप्रतिमत्वे च अन्यं यद्वा भूतस्य निःसंशयमेतन् यद्वेदः । यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्ववेदः इति श्रुतेः’ । पुन बड़ी वेद में तीन खण्ड तब रहती हैं अतिमत्वे का उद्गम करके वेद के अक्षरपेय का समायन करते हैं—‘मर्षिणानां परमेश्वर पूर्वस्यमिद्वेदानुपूर्वोत्पत्तानुपूर्वोक्तं वेद विरचितवान् न तु तद्विशिष्टमिति, न तस्य सत्रातीत्युच्चारणानुपपत्त्याच्चारणोपपत्त्यपोपेयम्’ । यह अर्थ है कि परमेश्वर सृष्टि से पहले पूर्व सृष्टि की तरह समस्त वेदवाक्यों के सत्रातीत्युच्चारण करता है और वे उच्चारण ही वेदरचना है। भाष्य में (१।१।३) वाचसपतिमित्र वेद के अक्षरपेय के निम्न लिखते हैं—‘मर्षिणो गवंसतिष्ठन्ति पूर्वस्यानुपूर्वोत्पत्तौ वेदान् विधायन् न स्वतः’ इत्यादि । अतएव यह नहीं कहा जा सकता है कि वेदाङ्ग सिद्धांत में वेद का ईश्वर की रचना नहीं माना जाता है।

लो००१के तत्त्वज्ञान पाकर भी प्रारब्धकर्मों का फलभोग समाप्त नहीं किए हैं उन्हें विदेह कैवल्य प्राप्त नहीं होता है। वे लोग दूसरे कल्प के आरम्भ में परमेश्वर के द्वारा वेद प्रवर्तन आदि काय में नियुक्त होकर जब तक अधिकार रहता है तब तक रहते हैं। इसी से उन महर्षियों को आधिकारिक पुरुष कहते हैं। शङ्कराचार्य के मत से ऋष्यद्वैपायन वेदव्यास भी आधिकारिक पुरुष हैं। पूर कल्प के 'अयान्तरतमा' नामक प्राचीन ऋषि वेदाचार्य कलि तथा क्षापर के सृष्टिसमय में महाविष्णु के आदेश ने ऋष्यद्वैपायन होकर अवतार लिए। यद्यपि इस विषय में शङ्कराचार्य कुछ प्रमाण नहीं देते हैं किन्तु यह तो पुराण में भी आया है कि ऋष्यद्वैपायन नारायण का अवतार हैं। भगवद्गीता की टीका में अद्वैतवादी मनुमदन सरस्वती भी कहते हैं कि परमेश्वर ही वेदव्यास के रूप में वेदान्त संप्रदाय का प्रवर्तक है।

शास्त्र में यह प्रतिपादित है एवं प्रमाणसिद्ध है कि परमेश्वर स्वयं ब्रह्मा, विष्णु एवं शिव—इन तीनों रूप में रहता है। आप्तब्रह्मनिर्मुक्ति है। महाकवि कालिदास कुमारसम्भव महाकाव्य में ब्रह्मा की स्तुति करते हुए कहते हैं कि—
'नमन्निमूतये तुभ्यं प्राक्सृष्टे बल्लारमने।' लघुभागवतमृत ग्रन्थ में श्रीरूप गङ्गाधारी पद्मपुराण के वचन का उद्धरण देकर समाधान करते हैं कि किसी महाकल्प में उपासना के द्वारा सिद्ध जीवन्मुक्त पुरुष भी ब्रह्मा के पद को प्राप्त कर लेता है। और किसी महाकल्प में स्वयं महाविष्णु भी ब्रह्मा हो जाता है। श्रीरूप गोस्वामी यह भी कहते हैं कि ब्रह्मा दो प्रकार के होते हैं—'हिरण्यगर्भ तथा वैराज।' उनमें हिरण्यगर्भ जब तक ब्रह्मनाक में रहता है तब तक वहीं रहकर वर्षों के देवर्ष्य का भोग करता है। और प्रायः वैराज परमेश्वर के आदेश से ब्रह्मा की सृष्टि तथा वेद का प्रचार करते हैं।

शारीरक भाष्य में (१।३।३०) शङ्कराचार्य कहते हैं कि परमेश्वर की दया पाकर पूर्वकल्प का हिरण्यगर्भ ईश्वर गण के पूर्वयुगीय व्यवहार का स्मरण करता है और तब सृष्टिकार्य का सम्पादन करता है। हिरण्यगर्भ ब्रह्मा सृष्टि का कर्ता है—इसमें अत्रायण युक्तियों भी हैं।

यों भी हो, प्रकृत में कहना यही है। कि परमेश्वर पहले हिरण्यगर्भ ब्रह्मा के शरीर आदि की सृष्टि करता है जिसमें अन्यान्य अनेक सृष्टि तथा वेद प्रवर्तन आदि कर्म के लिए उसको पहले समस्त वेदों का सङ्ग्रह मात्र से उद्देश्य करने के लिए वह स्वयं निर्मूर्ति धारण करता है और तब चतुर्भुज ब्रह्मा की

१ तथा च—भवत् स्वविष्णोः कल्पे ब्रह्मा जीवाऽयुगासनः ।

२ तथा च—महाविष्णु ब्रह्माव प्रजापते ॥'

देह-भूषि करता है। वह ब्रह्मा उस देह में अधिष्ठित होकर स्वयं सर्वप्रथम सकल वेदों के सगनीय वेद वाक्यों का उच्चारण करता है।

अतएव यह मानना होगा कि परमेश्वर समस्त वेदों का आदिकर्ता तथा आदिवक्ता है। किन्तु हिरण्यगर्भ ब्रह्मा से लेकर भवद्रष्टा श्रुति पन्न तनोबल से तथा परमेश्वर की दया पाकर वेद को प्राप्त करते हैं और समय पर (वैशाख की उन्नीस वी) उसका स्मरण करके अविकल रूप में उच्चारण करते हैं। वात्स्यायन आदि प्राचीन आचार्यगण इसी तात्पर्य से वेद का श्रुतिवाक्य कहते हैं। किन्तु वे लग भी वेद का आदिकर्ता रूप में इन श्रुतिगो का नाम नहीं लेते हैं। क्योंकि परमेश्वर को छोड़कर दूसरा कोई भी वेद का आदिकर्ता नहीं हो सकता है। ईश्वर के उपदेश के बिना वेद का अथवा वेदाय विषयक किसी भा तरह का ज्ञान किसी को नहीं हो सकता है। वेदरचना से पहले किसी को भी वेदाय का ज्ञान या श्रुत्येव लाभ होने का कोई उपाय नहीं था। योगदर्शन में महर्षि पतञ्जलि का सूत्र है—'स पूर्वश्रमपि गुरु' कालेनानवच्छेदात्' १।१६। वही परमेश्वर हिरण्यगर्भ प्रभृति का गुरु है। क्योंकि परमेश्वर किसी कालविशेष में अवच्छिन्न पुण्य नहीं है। ब्रह्मा स भी वह पूर्ववर्ती है। अतएव उसे विरविद्यमान कहा जा सकता है। वह अनादि तथा अनन्त है। अब क्या इसमें लोभमात्र भी संदेह हो सकता है कि उही परमेश्वर ने वेद का सर्वप्रथम उपदेश दिया तथा सर्वप्रथम वेदार्थों का उच्चारण का। स्मरण रखना चाहिये कि गाथा में भगवान् आहूष्ण कहते हैं—'अहमादिर्हिदिवानाम् मर्त्याणाञ्च वररा' १।१०। इससे पहले भी कहे हैं—'कर्म ब्रह्मादिविद्विजब्रह्मस्य सप्तद्वयम्' १।१५। इस श्लोक में ब्रह्म शब्द का वेद अर्थ है। विद्य पवित्रमाहात्म्य सामान्यतः वेद' ६।१७। पश्चात् कहा गया है—

'सर्वस्य चाह हृदि सन्निविष्टो

मत्त स्मृतिर्ज्ञानमरेहन्तश्च ।

वेदैश्च सर्वहमेव वेदो

यदान्तर्हृद वेदविदेव आहम्' ॥१५।१५।

(श्रीमद्भगवद्गीता)

॥ इति ॥

विश्वान्तर्हृत्
मेवावदेव, वेदविदेव
एतन्मन्त्रमवदत्तमिदं ब्रह्मम् ।

वक्त्रमादिशत् । न केवल

—पञ्चमोऽध्यायः—

गायन् ब्रह्मणोऽहि मन्त्रिणां हि विद्वांसि ।

॥१॥ सरस्वतीहृत् सार्वभौता गूढाधारा ।

चौदहवाँ अध्याय

न्यायदर्शन में प्रमेय पदार्थ की व्याख्या

महर्षि गौतम ने न्यायदर्शन के प्रथम सूत्र में प्रमाण के बाद प्रमेय की चर्चा की है। मुमुक्षुश्रो = मोक्ष की इच्छा रखने वालों, के लिए प्रमेय पदार्थ का ज्ञान ही प्रधान कर्तव्य है। इतिरिच प्रकृत = सर्वश्रेष्ठ, मेय = शेष, यही प्रमेय पद का अर्थ होता है। महर्षि गौतम बाद में उसी प्रमेय पदार्थ का विशेषरूप से नामनिर्देश के द्वारा विभाग करते हैं—‘आत्मयरीरेन्द्रियार्थ बुद्धिमनः प्रवृत्तिदोष प्रेत्यभाव कलकुःस्वापवर्गान्मु प्रमेयम्’ १।१।६। आत्मा, यरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, मनस्, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, कल, कुःल और अपवर्ग—इन बारह पदार्थों का प्रमेय कहते हैं। ये बारह प्रकार के प्रमेय ही प्रथम सूत्रगत प्रमेय पद का अर्थ है।

यहाँ यह कहना आवश्यक है कि वस्तुमान जो प्रमाण से सिद्ध किया जाना है प्रमेय पद से अभिहित हो सकता है। सांख्यदर्शन में आचार्य ईश्वरकृष्ण भी कहते हैं—‘प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धिः’। महर्षि गौतम भी इसमें सहमत ही हैं। अतएव—‘प्रमेया च तुना प्रामाण्यवत्’ इस सूत्र के द्वारा प्रमाण की भी प्रमेय कहा गया है। गौतम के सिद्धान्त की व्याख्या करते हुए माध्यकार वात्स्यायन स्पष्ट कहते हैं^१ कि द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समान्य आदि प्रमेय पद से प्रसिद्ध हैं। उस द्रव्य आदि के अस्तित्व प्रकार हैं इसलिए प्रमेय का आनन्त्य सिद्ध होता है। किन्तु उन

१. अयमन्यदति द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाः प्रमेयम् । तद्भेदे न चारि-
हन्वेरम् । अन्य तु तत्त्वज्ञानारम्भणौ निष्ठाज्ञानात् संसार इत्यत्र एतदुपदिष्ट
विशेषेणेति । वात्स्यायनभाष्य १।१।६ पर्याय म गौतम के घनेक सूत्रों से और
परमाणु की निरूपणा एव भवयको की सिद्धि से ज्ञात होता है कि कण्ठाद के द्वारा
कह गये द्रव्य आदि छः पदार्थ गौतम की भी मान्य हैं। और ये भी परचान्
कण्ठाद की तर्ह भवाकात्मक प्रमेय की चर्चा करते हैं। इसी से गङ्गेयउताण्या
आदि नैयायिकगण गौतम के सिद्धान्त की व्याख्या में द्रव्य आदि सात पदार्थों का
समर्पण करते हैं। सिद्धान्तमुक्तवचो म विवचनाय भी माध्यकार वात्स्यायन की
उक्त कथा के अनुसार हा लिखते हैं—‘एते च पदार्थाः वैशेषिकप्रसिद्धाः नैयायि-
कानामन्यविद्वदाः प्रविरादितरसंबन्धेव भाष्ये’ ।

प्रमेयो में आत्मा से लेकर अपवर्ग पर्यन्त उपर्युक्त बारह पदार्थों का तत्त्व साक्षात्कार सकल पदार्थ विषयक मिथ्याज्ञान की निवृत्ति के द्वारा मुक्ति का साक्षात्कार होता है। मुमुक्षुओं के लिए ये पदार्थ ही प्रकट भोग्य हैं। इसीसे महर्षि गौतम उक्त अर्थ में ही आत्मा आदि बारह पदार्थों को प्रमेय कहते हैं। वाराह यह है कि न्यायदर्शन के प्रथम सूत्र में कहा गया प्रमेय शब्द उक्त बारह प्रकारों के पदार्थों के अर्थ में पारिभाषिक है।

प्रमेयवर्ग में सबसे पहले आत्मा का उपादान है। इसीसे पहले इसके साधक हेतुओं को कहते हुए इसका लक्षण करते हैं—‘इच्छाद्वेषप्रयत्नसुख-दुःख ज्ञानाग्यात्मनो लिङ्गम्’ १।१।१०। इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख और ज्ञान आत्मा के अनुमापक हेतु हैं। अभिप्राय यह है कि उक्त इच्छा आदि गुणों से (हेतुओं से) अनुमान के आधार पर इन गुणों का आश्रय सिद्ध होता है, पश्चात् इच्छा आदि गुणों का अधिकरण देह आदि नहीं हो सकते हैं—इसका यथार्थ अनुमान होता है। इसके बाद में जाकर देह आदि से भिन्न उन गुणों के आश्रयरूप में आत्मा की सिद्धि होती है। जिसमें अनुमान प्रमाण ही उपकारक होता है। इससे यही ज्ञान होता है कि उक्त सूत्र से आत्मा का लक्षण भी कहा जाता है। (विरोधज्ञान के लिए ध्वजला न्याय-माध्य का चतुर्थ भाग देखना आवश्यक है)।

मैं सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ इस प्रकार से सुख आदि के मानस प्रत्यक्ष के समय में प्रत्येक जीव स्व का भी (आत्मा का भी) मानस प्रत्यक्ष कर लेता है किन्तु मिथ्या अभिमान में लिप्त जीव उस समय में देह आदि से भिन्नरूप में आत्मा का प्रत्यक्ष नहीं करता है। इसी तात्पर्य से महर्षि कणाद भी जीवात्मा को अप्रत्यक्ष कहकर उसके विषय में अनुमान प्रमाण दिग्यते हैं^१ और बोधव

१. परोक्षिक दशन मे (३।१।४) महर्षि कणाद भी प्राण आदि की तरह सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष और प्रयत्न का एवं सबसे पहले (१।१।१०) ज्ञान को जीवात्मा के साधक हेतु कहते हैं। कणाद के सूत्र के अनुसार उपलब्धता कहते हैं—‘मुसदु चेन्नाद्वेषप्रयत्नैश्च गुणैर्मुष्पानुमीयन् ।’ इच्छा आदि गुणों से पृथी-का मा के अनुमान में क्या मतभेद है—एह कहते ही ‘सामान्योदृष्ट’ अनुमान को व्याख्या में कहा गया है। प्रसङ्गादभास की मूर्ति टोका में जगदीश तर्कविद्धारण अनुमान प्रणाली की व्याख्या में कहते हैं—‘मुक्तादिर्द्रव्य तत्त्ववत् गुणवत्’। ज्ञानं च यच्च दायितं तद्वैज्ञानं तत्त्ववत्’। कणाद के मन में ज्ञान आदि आत्मा के गुण हैं—इसे समझने के लिए कहते हैं—‘मुदयदीनम् तद् गुणवत्त्वात् तस्मिन्-वचनानुपपत्तिरिति भावः’।

सन्निरूपे से योगियों के प्रत्यक्ष का विषय मानने हैं। किन्तु महर्षि गौतम पूर्वसूत्र में प्रमेय पदार्थ के विभाजन के द्वारा उद्देश किए हैं अनएव उन सबों का लक्षण करना भी उनके लिए आवश्यक होगा। इसी को ध्यान में रखकर 'इच्छा द्वेष' आदि मूल कहे हैं जिसमें आत्मा का लक्षण सूचित होता है। इसलिए उक्त सूत्र से यह भी ज्ञान होता है कि इच्छा आदि आत्मा के असाधारण (विशेष) गुण हैं। अन्यथा इच्छा आदि गुण आत्मा के लक्षण नहीं हो सकते थे। इस विषय में जो कुछ कहना था वह छुटे अध्याय में कहा जा चुका है।

वृत्तिहार विरचनाय आत्मा के लक्षण मूल में आया हुआ त्रिग पद का लक्षणरूप अर्थ हो कहते हैं और व्याख्या करते हैं कि इच्छा आदि सभी गुण आत्मा के लक्षण हैं। जिनमें से इच्छा, प्रयत्न और ज्ञान उभय साधारण है अर्थात् जीवात्मा तथा परमात्मा दोनों के लक्षण हैं। द्वेष, सुख और दुःख केवल जीवात्मा के लक्षण हैं। महर्षि गौतम उक्त इच्छा आदि गुणों में से प्रत्येक को आत्मा का लक्षण कहते हैं। सभी गुणों को लेकर एक लक्षण नहीं माना जा सकता है। क्योंकि उसमें वैयर्थ्य दोष को आपत्ति हो जाएगी। इच्छावत्त्व, मनवत्त्व तथा ज्ञानवत्त्व केवल जीवात्मा के लक्षण नहीं हैं। क्योंकि परमात्मा में भी नित्यइच्छा, नित्यप्रयत्न तथा नित्यज्ञान रहते हैं। (यदुनी के मन से ईश्वर में नित्य सुख भी रहना है) इसमें शक्य होता है कि महर्षि गौतम जीवात्मा तथा परमात्मा दोनों का उक्त इच्छावत्त्व आदि तीनों लक्षण हैं। अनएव यह भी मानना होगा कि प्रमेय के विभाजनक सूत्र में आत्मन् शब्द के प्रथम उपादान से आत्मत्व जातिविशिष्ट जीव तथा ईश्वर दोनों ही महर्षि गौतम के विवक्षित हैं। इस विषय में अधिक बातें दशम अध्याय में कही जा चुकी हैं।

दूसरा प्रमेय शरीर है। महर्षि गौतम इसका लक्षण करते हैं—'चेष्टेन्द्रियार्थाग्रहः शरीरम्' १।१।११। आत्मा के प्रयत्न से शरीर में जो क्रिया उत्पन्न होती है उसी क्रिया का नाम चेष्टा है। इसी से चेष्टाग्रहण शरीर का लक्षण होता है। इसी तरह प्राण आदि इन्द्रिय समूह भी शरीर को ही आश्रय बनाकर रहता है अनएव शरीराश्रित है। शरीर के साथ इन इन्द्रियों की सत्ता है। अनएव अवच्छेदकता सम्बन्ध से शरीर उनका आश्रय होता है। इसी से इन्द्रियान्वय भी शरीर का लक्षण है। इसी मूल के अन्त में गौतम कहते हैं कि अर्थाभिव्यक्ति भी शरीर का लक्षण होगा है। मात्सर्य आदि आचार्यगण अपनी व्याख्या में कहते हैं कि अर्थ वद का अर्थ सुख और दुःख है वह पारिभाषिक शब्द है। इसीलिए सुखभय तथा दुःखानवय भी शरीर का लक्षण होगा

है। यद्यपि महर्षि गौतम के मत से जीवात्मा ही साक्षात् सम्बन्ध से सुख तथा दुःख का आशय होता है। किन्तु प्रत्येक जीवात्मा अपने शरीर से ही सुख और दुःख का भोग करता है। क्योंकि शरीर से बाहर उसका (सुख दुःख का) जन्म ही नहीं होता है। प्रत्येक जीवात्मा का अपना शरीर ही सकल सुख तथा दुःख के भोग का आयतन या अभिधान है। इसी तात्पर्य से महर्षि गौतम शरीर को सुखाश्रय तथा दुःखाश्रय कहते हैं।

महर्षि गौतम बाद में शरीर की उत्त्पत्तीदा करते हुए कहते हैं कि—‘पार्थिव गुणान्तरोपलब्धे’ ३।१।२८ तात्पर्य यह है कि जब तक मानव शरीर रहता है तब तक उसमें गन्धविशेष पाया जाता है। इसी से सिद्ध होता है कि मनुष्य का शरीर पार्थिव है। पञ्चमहामूर्तों में पृथ्वी ही उसका उपादान कारण है। यहाँ यह कहना आवश्यक प्रतीत होता है कि महर्षि कणाद तथा गौतम के मत में गन्ध केवल पृथिवी का ही विशेष गुण है। जल आदि अन्य द्रव्यों में गन्ध नहीं रहता है। किन्तु पृथिवी में भिन्न द्रव्य में यदि गन्ध की अनुभूति होती है तो वह पार्थिव अणु का ही होगा। मनुष्य शरीर में जल आदि महाभूतों के जो गुण उल्लेख होते हैं उसने उसका जनीयरव सिद्ध नहीं होता है। क्योंकि वे गुण सब शरीर के अन्तस् में रहने वाले जल आदि भूतों के होने। एक ॥ शरीर को पार्थिव, जलीय, तैजस् तथा वायवीय सब नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि एक पदार्थ में नाना विरुद्ध जातियाँ पृथिवीत्व, जलत्व आदि नहीं रह सकती हैं। केवल मनुष्य का शरीर ही नहीं प्रत्युत मर्त्यलोक के सकल शरीर एवं समस्त पार्थिव द्रव्य का उपादान कारण पृथिवी ही है। क्योंकि नाना विरुद्ध जातीय द्रव्य किसी एक द्रव्य का उपादान कारण नहीं हो सकता है। किन्तु सजातीय द्रव्य ही सजातीय द्रव्यान्तर का उपादान कारण हो सकता है। यह सभी दार्शनिकों को मान्य है कि मानव शरीर में पार्थिव अणु ही अधिक रहता है। अन्यथा दर्शनान्तर में प्रतिपादित उसकी पार्थिव संज्ञा उपरान्त नहीं हो सकती है। किन्तु महर्षि गौतम तथा कणाद के मत ॥ केवल पृथिवी ही जिसका उपादान कारण है—इस अर्थ में उसको पार्थिव कहते हैं। किन्तु जल आदि भूतचतुष्टय भी उसका निमित्त कारण है। इसीसे पाँच महाभूतों के द्वारा निष्पन्न होने से इसको पाञ्चभौतिक अथवा पञ्चामक करते हैं।

महर्षि गौतम उपर्युक्त सिद्धान्त को उदाहरण बाद में कहते हैं कि—‘धुनि-प्रमायाच्च’ ३।१।३१ आश्रयकार वात्स्यायन महर्षि गौतम के सिद्धान्त में स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि—‘स्यन्ते चतुर्गुण्यं गतं’ इस भूतिग्रन्थ के अन्त में कहा गया है—‘पृथिवीन्ते शरीरम्’ इयं मन्त्र से स्पष्ट स्पष्ट ज्ञान होता है कि

तमहारा शरीर पृथिवी में लय को प्राप्त करे । उपादान कारण में ही कार्य द्रव्य का लय होता है । इस अतिमान में विशेषतः पृथिवी में शरीर का लय कहना सिद्ध करता है कि केवल पृथिवी ही शरीर का उपादान कारण है । 'इसीमे मानव शरीर का पार्थिवत्व सिद्ध होता है जो इस विषय में अन्य तरफ के सिद्धान्त के प्रतिपादन के लिए किए गये अनुमान को काट देगा । महर्षि गौतम यह भी प्रतिपादित करते हैं कि भुक्तिविरोधी अनुमान को प्रमाण नहीं माना जाता है ।

वैशेषिकदर्शन में महर्षि कणाद भी उपर्युक्त सिद्धान्त का समर्थन करते हैं— 'प्रायज्ञाप्राप्यज्ञायाः सयोगस्याप्राप्यज्ञत्वात् पञ्चात्मक न विद्यते' ४।२।२। इस सूत्र में पञ्चात्मक शब्द पञ्चमहाभूत उपादान कारण है जिसका—इस अर्थ को लेकर अन्य सम्प्रदाय के अनुसार उसका प्रयोग किए हैं । पञ्चात्मक रूप कोई द्रव्यान्तर नहीं है । प्राप्यज्ञ तथा अप्राप्यज्ञ रूप द्रव्यों के सयोग का प्राप्यज्ञ नहीं होता है इसका तात्पर्य यह है कि पञ्च महाभूतों में पृथिवी, जल तथा तैजस्—इन तीन द्रव्यों का प्राप्यज्ञ होता है और वायु तथा आकाश का नहीं । अतएव इन पाँचों को यदि शरीर का उपादान कारण मान लिया जाए तो इन सबों में समवाय सम्बन्ध से वर्तमान शरीर का भी प्राप्यज्ञ नहीं होगा । क्योंकि प्राप्यज्ञ तथा अप्राप्यज्ञ पदार्थों में जो समवाय सम्बन्ध से रहता है उसका प्राप्यज्ञ नहीं होता है । पृथिवी और वायु के सयोग की दृष्टान्तरूप में लिया जा सकता है^२

१. धामोद्यम उपनिषद् के—'तासां त्रिवृत त्रिवृतमेकैकामकरोत्' ६।३।४। इस अतिवाक्य से तज, जन और पृथिवी इन तीन हा भूतों के त्रिवृत्करण कथित होता है जिससे किन्ने व्यक्ति कबल इन तीन भूतों का उपादान कारण मानते हैं और किन्ने व्यक्ति पञ्चीकरण मानकर पाँच भूतों को उपादान कारण मानते हैं । कणाद तथा गौतम के मत में अन्य भूतों के निमित्तकरण होने पर भी इस अतिवाक्य की उत्पत्ति होती है । पूर्वोक्त तीन भूतों में परस्पर विमिश्रण संयोग विषय का उत्पादन ही इस अतिवाक्य में त्रिवृत्करण पद से कहा गया है । इससे उपादानकारणभूत विषय के बाधक का प्रभाव भी इस तरह की चर्चा का उद्देश्य है ।

२. वेदान्त सम्प्रदाय का पञ्चीकरण कणाद को भी मान्य है—इसके समर्थन के लिए महामहोपाध्याय चन्द्रशक्त तर्कनिष्ठार किनामपी भेनधर के (पञ्चमवय) पृ० ४५ में 'द्रव्येषु पञ्चात्मकत्वम्' इसको कणाद का सूत्र बत कर उद्धृत करते हैं । हिन्दू कणाद पहले—'अप्रायज्ञाप्राप्यज्ञायां' इत्यादि सूत्र से पञ्चात्मकत्व

महर्षि कणाद ने बाद में यह भी समुचित निश्चय कर दिया है कि पृथिवी, जल तथा तेजस्—ये तीनों भूत ही शरीर का उपादान कारण नहीं हो सकते हैं। सारांश यह हुआ कि महर्षि कणाद के मत में भी पृथिव शरीर का उपादान कारण पृथिवी ही है। अन्य जल आदि भूतचतुष्टय उसका निमित्त कारण हैं। इसी तरह स वक्ष्यलोक, सूर्यलोक तथा वायुलोक में जो क्रमशः देवगणों का जलौय तेजस् तथा वायवीय शरीर हैं उनका उपादान कारण क्रमशः जल, तेजस् तथा वायु है और अथ भूतचतुष्टय निमित्त कारण होते हैं। महर्षि कणाद ने इन सभी अरातिज शरीरों की विशद व्याख्या की है।

तौक्ष्ण्य प्रमेय इन्द्रिय है। छद्म प्रमेय मनस भी इन्द्रिय है। किन्तु मनस् के विषय में विशेष ज्ञान के लिए महर्षि गौतम ने यहाँ उसका पृथक् उल्लेख किया है। इसी से यहाँ प्राण आदि बाह्य इंद्रियों को सूचना देते हैं—प्राण रसन चक्षुस्त्वक् श्रोत्राणीन्द्रियाणि भूतेभ्यः १।१।११। साक्षर आदि शास्त्रों में वाक्, पाणि, पाद, पायु और उपस्थ इन पाँच कर्मेन्द्रियों को भी कहते हैं। और वहीं यह भी प्रतिपादित है कि अहङ्कार सभी इन्द्रियों को उत्पन्न करता है। महर्षि गौतम तथा कणाद हस्त आदि अङ्गविशेष को इन्द्रिय नहीं मानते हैं। इन लोगों के मत में प्राण आदि पाँच ही इन्द्रियाँ हैं। क्योंकि वे प्रत्यक्षात्मक ज्ञान के साधन हैं किन्तु हस्त आदि इन्द्रिय सदृश हैं। अन्यथा उनमें इन्द्रिय पद का लाल्पिक प्रयोग होता है। तत्त्वमीमांसक साक्ष्यप्रतिमित्र भी गौतम के इस सिद्धान्त का समर्थन करते हैं और कहते हैं कि यदि असाधारण कार्य के साधन हस्त आदि का इन्द्रिय कहा जाय तो कण्ठ, हृदय, आमाशय तथा प्लवाशय को भी कर्मेन्द्रिय कहा जा सकता है। किन्तु यह सिद्धान्त किसी भी दार्शनिक को मान्य नहीं है। कणाद तथा गौतम के मत में अहङ्कार किसी इन्द्रिय का उपादान कारण नहीं है किन्तु पृथिवी आदि पञ्चभूत ही क्रमशः प्राण आदि पाँच इन्द्रियों के उपादान कारण हैं। अन्यथा न्यायदर्शन में इन्द्रिय को भौतिक पदार्थ कहा गया है। इसीलिए—इस सिद्धान्त को व्यक्त करने के लिए ही—उक्त सूत्र में अन्त में महर्षि गौतम कहते

का उल्लेख करते हैं पञ्चानु षट्षण्य सप्तशय द्वितीय सप्तशय सप्तशय सप्तशय सप्तशय क लिए कहते हैं—द्रष्टुं पञ्चात्मकं प्रतिपद्यम्। पारोक्ष्य भाष्य में (२२।११) बाबाय शङ्कर या कणाद के—‘त्रयपात्रयपात्राणाम्’ इत्यादि सूत्र का उद्धरण देते हुए उक्त कणाद के सिद्धान्त का समर्थन करते हैं। सारांश यह हुआ कि यह स्पष्ट हो जान होता है कि पञ्चाकारण कणाद का मान्य नहीं है।

है—‘भूतेभ्य’^१ । महर्षि गौतम न्यायदर्शन के तृतीय अध्याय में इस सिद्धान्त का उपगदन करते हैं । इनकी मूलयुक्ति यही है कि गन्ध रस, स्पर्श तथा शब्दों के बीच में घ्राण इन्द्रिय बस केवल गन्ध को ही ग्रहण करता है तथा रसना केवल रस का ही प्रत्यक्ष करता है । चक्षुस् केवल रूप का ही और श्रवण इन्द्रिय केवल स्पर्श का ही प्रत्यक्ष कराता है । इसी से घ्राण आदि चार इन्द्रियों का प्रधानमपार्थिवत्व, जलीयत्व, तेजस्त्व तथा वायवीयत्व अनुमान से सिद्ध होता है । इसी के समर्थन में इनका सूत्र है—‘तद्वयवस्थानन्तु भूयस्त्वात्’ ३।१।६१। घ्राण आदि इन्द्रियों के उत्पादक भूतवर्गों में घ्राणेन्द्रिय के उत्पादन में पृथिवी का ही भूयस्त्व है अर्थात् घ्राण का उपादान पृथिवी ही है । इसी तरह रसना आदि तीन इन्द्रियों में पृथिवी आदि भूतों में क्रमशः जल, तेजस् तथा वायु का ही भूयस्त्व है । अतएव क्रमशः वही सब उपादान कारण होते हैं । पृथिवी आदि भूतों से घ्राण आदि इन्द्रियों की सृष्टि में जीव के अष्टविशेष का भी हाथ रहना है अर्थात् वह सहकारी होता है । किन्तु इस मत में अवरोन्द्रिय उत्पन्न नहीं होता है । क्योंकि जीव का कर्णगोलकावच्छिन्न नित्य आकाश ही वस्तुतः भवण है । उसी कर्णगोलक की उत्पत्ति मानकर शाल्मल्य अवरोन्द्रिय को उत्पन्न कहा गया है । किन्तु कर्णगोलकरूप उपाधि के भेद से अवरोन्द्रियरूप आकाश के भेद की कल्पना की जाती है । किन्तु उस नित्य आकाश की सत्ता के बिना अवरोन्द्रिय की सत्ता सिद्ध नहीं होती है—इसी तात्पर्य से महर्षि गौतम आकाश को अवरोन्द्रिय की मोनि (मूल) कहा है । अवरोन्द्रिय भी अभौतिक पदार्थ नहीं है । किन्तु आकाशात्मक पञ्चमभूतरूप ही है ।

१. कणाद तथा गौतम के मत ॥ आकाश का उत्पादक कोई सुदृढ भूत नहीं है । इनके मत में आकाश विभु-सर्वव्यापी पदार्थ है । कणाद स्पष्ट कहते हैं—‘विमवागमहाकाशगन्तवा चारमा’ ७।१।२२। गौतम भी कहते हैं—‘धम्मूहाविट्त्तु विमुञ्जति चाकाशधर्मा’ ४।२।२२। विमुद्रण की उत्पत्ति सम्भव नहीं है । कणाद तथा गौतम के मत में आकाश नित्य पदार्थ है । इन लोगो के मत में सूत्रों से भी यही ज्ञात होता है । अतएव आकाश पर अवरोन्द्रिय वस्तुतः नित्य पदार्थ है । पन्द्राव गौतम के इन्द्रिय-व्यवस्था सूत्र में—‘भूतेभ्य’ इस पद में पञ्चमी विभक्ति का अर्थ जन्म नहीं है किन्तु प्रयोजकत्व है । जिसकी सत्ता के बिना जीवका सत्ता सिद्ध नहीं होती है उस उपादान प्रयोज्य करते हैं । आकाश की सत्ता के बिना अवरोन्द्रिय की सत्ता सिद्ध नहीं होती है अतएव वह आकाश का प्रयोजक है ।

महर्षि गौतम चक्षुष् इन्द्रिय के तेजस्त्व का समर्थन करते हैं श्री। उसकी भौतिकता भी सिद्ध करते हैं। इसीलिए प्रत्येक इन्द्रिय की प्राप्यकारिता भी सिद्ध होनी है। इन्द्रिय वर्ग अपने विषय को प्राप्त करके अर्थात् उस विषय के साथ सन्निकृष्ट होकर उस विषय का प्रत्यक्ष कराता है। इसी अर्थ में इन्द्रिय प्राप्यकारी कहा जाता है। चक्षुष् इन्द्रिय से जब दूरस्थ विषय का प्रत्यक्ष होता है तब उस स्थल में इन्द्रिय विषय से सन्निकृष्ट कैसे होगा? यदि चक्षुष् इन्द्रिय अमौक्तिक पदार्थ है तब तो उस स्थिति में विषय के साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष ही सम्भव नहीं होगा। तो भी चक्षुष् से पृष्ठवर्ती व्यवहित तथा अतिदूरस्थ द्रव्य का प्रत्यक्ष कैसे होगा? अतएव यह भी मानना होगा कि चक्षुष् प्रदीप की तरह तेजस पदार्थ है। जैसे प्रदीप में ज्योति होती है उसी तरह से चक्षुष् में भी ज्योति होती है और जैसे प्रदीप की ज्योति किसी व्यवधायक द्रव्य के रहने से व्यवहित हो जाती है उसी तरह से चक्षुष् की ज्योति भी प्रतिहत हो जाती है और व्यवहित विषय के साथ उसका सन्निकर्ष नहीं हो सकता है। इसीलिए उन विषयों का प्रत्यक्ष नहीं होता है। यदि चक्षुष् को अदृक्कार से उत्पन्न माना जाए तो पुनः भित्ति आदि व्यवधायक द्रव्य के रहने से उसका प्रतिघात सम्भव नहीं है क्योंकि तब तो वह अमौक्तिक रहना। प्रतिहत होना भौतिक पदार्थ का धर्म है। काच जैसा किसी स्वच्छ पदार्थ से चक्षुष् यद्यपि प्रतिहत नहीं भी होता है अर्थात् काच के व्यवधान में भी वायु दृश्य होता है तथापि दिवाल आदि के रहने से वह अवश्य प्रतिहत होता है। इससे भी चक्षुष् का भौतिक पदार्थ होना सिद्ध होता है। महर्षि गौतम इसका समर्थन करते हुए अन्त ५ कहते हैं कि—‘नक्षद्धार नयनरश्मि दशनाच्च’ ३।१।४४। शन में बिजली तथा व्याघ्र आदि किसी किसी जीव का— जो शन में निकलते हैं—आँखों की ज्योति देनी भी जानी है। इसी दृष्टान्त से सभी जीवों की आँख की ज्योति अनुमान से सिद्ध होनी है। बिजली आदि की आँखों की ज्योति दिवाल आदि के व्यवधान में प्रतिहत हो जाती है और तब वह भी व्यवहित विषय का प्रत्यक्ष नहीं कर पाता है। अतएव यह नहीं कहा जा सकता है कि बिजली की आँख अन्य जीवों की आँखों में भिन्न है। किन्तु मनुष्य के चक्षुष् का रूप उद्भूत नहीं है अतएव यद्यपि उसकी ज्योति दूर तक जानी है किन्तु वह रज्य दृश्य नहीं होता है। क्योंकि उद्भूत रूप श्री महर्षि जिसमें रहता है उसी दृश्य का प्रत्यक्ष होता है। जो चक्षुष् में नहीं है। जैसे आग से उष्ण किए गये जल में तेजस पदार्थ के रहने पर भी उसमें उद्भूत रूप नहीं रहता है अतएव उस तेजस पदार्थ का चक्षुष् प्रत्यक्ष नहीं होता है। इसी तरह से मानव के चक्षुष्

इन्द्रिय का प्रत्यक्ष नहीं होता है। रूप दो तरह के होते हैं उद्भूत तथा अनुद्भूत। उनमें केवल उद्भूत रूप प्रत्यक्ष के योग्य हैं किन्तु जहाँ पर वह भी किसी से अभिभूत होकर रहता है वहाँ उसका भी प्रत्यक्ष नहीं होता है। जैसे उल्का में उद्भूत रूप रहता है किन्तु दिन में वह मूर्य किरण से अभिभूत रहता है अतएव उसका प्रत्यक्ष नहीं होता है।

किसी प्राचीन साख्य संप्रदाय के अनुसार केवल त्वक् ही बाह्य इन्द्रिय है और घ्राण, रसना, चक्षुः तथा श्रवण के स्थान में जो त्वक् है वही क्रमशः गन्ध, रस, रूप, स्पर्श तथा शब्द का प्रत्यक्ष कराना है। शारीरक भाष्य में (२।२।१०) शङ्कराचार्य भी साख्य के इस सिद्धान्त का उल्लेख करते हैं। महर्षि गौतम पहले इन्द्रिय की परीक्षा करते हैं और बाद में इस मत का सयुक्तिक एखण्डन किया है। इन्द्रिय की परीक्षा के समय में महर्षि गौतम ने बहुत सी बातें कही हैं किन्तु सङ्क्षेप में उन विषयों को कहना कठिन है।

चौथा प्रमेय का नाम अर्थ है। यह इन्द्रिय का अर्थ होता है। क्रमशः पाँच इन्द्रियों से ग्रहण करने योग्य पाँच विशेष गुण—गन्ध, रस, रूप, स्पर्श तथा शब्द को इन्द्रियार्थ कहते हैं। अतएव महर्षि कणाद कहते हैं कि इन्द्रियों का अर्थ=विषय प्रसिद्ध है—‘प्रसिद्धाः इन्द्रियार्थाः’ ३।१।१। महर्षि गौतम इसको अधिक स्पष्ट करते हुए कहते हैं—‘गन्ध, रस, रूप, स्पर्श शब्दाः पृथिव्यादि गुणात्मन्यर्थाः’ १।१।१४। इस सूत्र में शब्द से उद्भूत इन्द्रियों का ग्रहण होता है। अतएव ‘तदर्थः’ का अर्थ—‘इन्द्रियार्थाः’ होता है। तेषाम्=इन्द्रियार्थानाम् अर्थाः=विषयाः। महर्षि गौतम (१।१।६२ और ६३ सूत्रों में) अर्थ नामक प्रमेय की परीक्षा करते हुए पहले अपने सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हैं—‘गन्ध, रस, रूप तथा स्पर्श पृथिवी के गुण हैं। रस, रूप तथा स्पर्श जल के गुण हैं, रूप और स्पर्श तेजस के गुण हैं केवल स्पर्श वायु का और केवल शब्द आकाश का गुण है। वैशेषिकदर्शन के द्वितीय अध्याय के आरम्भ में ही क्रमशः पाँच सूत्रों के द्वारा गौतम के इस सिद्धान्त का ही समर्थन किया गया है।

महर्षि गौतम बाद में किसी दूसरे सिद्धान्त का कहते हैं कि केवल गन्ध ही पृथिवी का विशेष गुण है, केवल रस ही जल का, केवल रूप ही तेजस् का, केवल स्पर्श ही वायु का और केवल शब्द ही आकाश का स्वामाधिक (अथवा विशेष) गुण है। अतएव पृथिवी में स्पर्श, रूप तथा रस का प्रत्यक्षानुभव कैसे होगा ? इसी तरह से जल में रूप तथा स्पर्श का प्रत्यक्ष कैसे होगा,

तेजस् में स्वयं का प्रत्यक्ष कैसे होगा ? इसका उत्तर देते हुए महर्षि गौतम कहते हैं—‘विष्णु अस्मत् परम्’ ३।१।६६। अभिप्राय यह है कि स्थूल भूत की सृष्टि में पृथिवी आदि जन आदि से यथाक्रम विचक्षण संयोग रूप संघर्ष का द्वारा बद्ध हो जाना है अतएव किसी भूत के विशेष गुणों का प्रत्यक्ष किंवा और भूत में होता है। किन्तु यहाँ एक नियम है वह यह कि पूर्वस्थित भूत जैसे पृथिवी अथवा भूत से जन से सबद्ध होकर जन के विषय गुण का प्रत्यक्ष करता है। किन्तु क्रमशः अस्मत्भूत जैसे पूर्वस्थित भूत पृथिवी के विशेष गुण का प्रत्यक्ष नहीं करता है। इससे सिद्ध होता है कि पूर्वस्थित भूत में अन्य भूत का अनुप्रवेश होता है किन्तु परभूत में पूर्वभूत का अनुप्रवेश नहीं।

महर्षि गौतम बाद में इस मन का खण्डन करते हुए कहते हैं कि—‘न पार्थिवान्पयो प्रत्यक्षतात्’ ३।१।६७। जब पार्थिव तथा पानीय द्रव्य का चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है तब तो यह मानना होगा कि उन द्रव्यों में भी रूप है। जिस द्रव्य में उद्भूत रूप नहीं रहता है किन्तु चाक्षुष प्राप्य नहीं होता है। यदि यह माना जाए कि पार्थिव तथा जलोप द्रव्य में उद्भूतरूप विशिष्ट तेजस् द्रव्य का विनश्य संयोग है अतएव उस तेजस् वृत्ति का चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है—तब तो वायु में वा तेजस् है उसके रूप का भी चाक्षुष प्रत्यक्ष होने लगेगा। यह नहीं कहा जा सकता है कि वायु में तेजस् का संयोग नहीं है किन्तु तेजस् में वायु का संयोग है।

भाष्यकार ने इस सूत्र की भिन्न व्याख्याएँ उपस्थित की हैं। निम्नमें बहुत युक्तियों के साथ उक्त मन का खण्डन किया गया है। वे कहते हैं कि यह नहीं कहा जा सकता है कि पार्थिव द्रव्य का स्वाद जो कभी तीता भी होता है वह उस पृथिवी या अन्तर्गत जन का रस है। क्योंकि इसमें कुछ भी प्रमाण नहीं है कि केवल जन में ही तीव्र रस रहता है। और इसमें भी कुछ प्रमाण नहीं है कि शुक्ल तथा पात आदि रूप केवल तेजस् का ही होता है। भाष्यकार और भी कहते हैं कि जब किसी पार्थिव द्रव्य में जन आदि भूतसंघ का संघर्ष मष्ट हो जाता है तब भी उसमें रस रूप और स्पर्श—इन सब गुणों का प्राप्य होता है। अतएव यह मानना होगा कि पृथिवी में उपर्युक्त चार गुणों का समावेश रहता है इसी तरह में जब जन या तेजस् तथा वायु का समर्पण छूट जाता है तो भी वहाँ रूप स्वाद स्पर्श का प्रत्यक्ष होता है अतएव जन में उक्त तीनों गुण रहते हैं। किसी तेजस् पदार्थ में वायु का पूर्वकालिक संघर्ष दष्टि मष्ट हो जाए तो उसमें स्पर्श का प्रत्यक्ष होता है अतएव तेजस् द्रव्य में रूप की तरह स्वयं गुण भी माना होगा।

अब प्रश्न उठता है कि गन्ध आदि चार गुण पृथिवी में जब रहते ही हैं तो घ्राणेन्द्रिय से उन गुणों का प्रत्यक्ष क्यों नहीं होगा ? इसका उत्तर देते हुए महर्षि गौतम (३।१।६८ सूत्र में) कहते हैं कि जिस इन्द्रिय में जिस गुण का उत्कर्ष रहता है । उस से उसी गुण का प्रत्यक्ष होता है । घ्राण पाथिव द्रव्य है, उसमें यद्यपि गन्ध, रूप, रस तथा स्पर्श—इन चार गुणों का समावेश रहता है तथापि गन्ध का ही उत्कर्ष रहता है अतएव उससे गन्ध का ही प्रत्यक्ष होता है । इसी तरह रसेन्द्रिय जलीय द्रव्य है अतएव रस, रूप तथा स्पर्श उसमें रहते हैं किन्तु वहाँ उत्कर्ष रस का ही रहता है अतएव उससे केवल रस का प्रत्यक्ष होता है । चक्षुष् इन्द्रिय तेजस् पदार्थ है । यद्यपि रूप तथा स्पर्श उसमें रहते हैं किन्तु उत्कर्षवशात् रूप का ही उससे प्रत्यक्ष होता है । श्रवण इन्द्रिय में केवल स्पर्श गुण ही रहता है । अतएव उससे स्पर्श का ही प्रत्यक्ष होता है । किन्तु सर्वा इन्द्रिय अतोन्द्रिय अर्थात् अप्रत्यक्ष होते हैं । श्रवणेन्द्रिय से तद्गत शब्द का प्रत्यक्ष होता है । किन्तु घ्राण आदि इन्द्रियों से तद्गत गन्ध आदि गुणों का प्रत्यक्ष नहीं होता है । गौतम इसका कारण कहते हैं कि घ्राण आदि इन्द्रियों में जो गन्ध आदि गुण रहते हैं उस गुणविशिष्ट द्रव्य की ही इन्द्रिय कहा जाता है । अतएव स्व को अपने को ग्रहण करने वाला स्वयं नहीं हो सकता है ।

यथार्थ में सभी द्रव्यों तथा गुणों का प्रत्यक्ष नहीं होता है । चक्षुष् इन्द्रिय तथा उसके रूप का प्रत्यक्ष क्यों नहीं होता है ? इसका उत्तर महर्षि गौतम पहले ही दे चुके हैं—‘द्रव्यगुण धर्म भेदाच्चोपलब्धे नियम’ ३।१।१७। अभिप्राय यह है कि जिस द्रव्य तथा जिस गुण में प्रत्यक्ष का प्रयोजक धर्म रहता है केवल उसी द्रव्य और गुण का प्रत्यक्ष होता है । केवल उद्भूतधर्म से मुक्त रूपनिरोप और उस रूप से युक्त द्रव्य का ही प्रत्यक्ष होता है । यद्यपि रूप चक्षुष् में भी है किन्तु वह उद्भूतधर्म विशिष्ट नहीं है । अर्थात् चक्षुष् में उद्भूत रूप नहीं है । घ्राण, रसना और श्रवण इन्द्रियों में जो गुण विद्यमान हैं उनमें प्रत्यक्ष प्रयोजक उद्भूतधर्म नहीं है इसलिए प्रत्यक्ष नहीं होता है—प्रतीत होता है कि यही महर्षि गौतम का अन्तिम अभिप्राय है । जैसे पापाय आदि अन्नक द्रव्यों में गन्ध रहने पर भी उसमें गन्ध की उत्कर्षा नहीं है इसी से उसका प्रत्यक्ष नहीं होता है । इसी तरह से घ्राणगत गन्ध का भी प्रत्यक्ष नहीं होता है । इसी तरह से रसना आदि इन्द्रियों में रहने वाले रस आदि गुणों का प्रत्यक्ष नहीं होता है ।

पञ्चवै प्रमेय बुद्धि है । जिससे द्वारा ज्ञान होता है—इस अर्थ में निम्न ‘बुद्धि’ शब्द से जीव का अन्तःकरण अथवा मनस् बुद्धि पद से लिया

जाता है। महर्षि गौतम बाद में इसी अर्थ में बुद्धिपद का प्रयोग किए हैं। किन्तु वे प्रमेय रूप में जिस बुद्धि की चर्चा करते हैं वह आत्मा का प्रत्यक्ष आदि ज्ञान रूप है। ज्ञानार्थक 'बुध' धातु से भाव में कितना प्रत्यक्ष करने पर बुद्धि शब्द बनाने से उसका ज्ञानरूप अर्थ ही लिया जा सकता है। गौतम के मत में इसी को उपलब्धि भी कहते हैं। महर्षि गौतम स्वयं बुद्धि का स्वरूप दिखाने हैं—'बुद्धिरुपलब्धिज्ञानमित्यनर्थान्तरम्' बुद्धि उपलब्धि या ज्ञान भिन्न पदार्थ नहीं है। जिसे ज्ञान या उपलब्धि कहा जाता है वही बुद्धि है।

साख्य मत में प्रकृति का प्रथम परिणाम बुद्धि है उसी का नाम अन्तःकरण भी है। ज्ञान उसी अन्तःकरण का परिणाम या प्रवृत्ति है। वह अन्तःकरण का ही यथार्थ धर्म है।

गौतम इस मत का सयुक्तिक सङ्गठन किए हैं। साख्य मत में जब अन्तःकरण जानता है और आत्मा (चेतन पदार्थ) उसी की उपलब्धि करता है। किन्तु यह सर्वथा अनुभव विरुद्ध वस्तु है। क्योंकि किसी विषय का विशिष्ट ज्ञान जब जीव को होता है तब 'मैं इसे जानता हूँ' 'मैं इसे उपलब्धि करता हूँ' इस तरह का मानस प्रत्यक्ष जीवात्मा को होता है। अतएव यह अनुभव से सिद्ध है कि ज्ञान और उपलब्धि भिन्न पदार्थ नहीं हैं। जीव ही उसका आधार है। साख्य का यह कहना है कि अन्तःकरण की वृत्तिरूप ज्ञान के साथ आत्मा का अवास्तव सम्बन्ध है। जिसे उपलब्धि कहते हैं। वह कोई वास्तविक पदार्थ नहीं है। किन्तु नैयायिक कहता है कि उपलब्धि का अयथार्थ कहना अनुभव विरुद्ध है। चन्द्रमण्डन में सूर्यमण्डल की तरह अन्तःकरण में आत्मा का प्रतिबिम्ब पड़ना भी समभव नहीं है। क्योंकि रूप से रहित निर्विकार पदार्थ का प्रतिबिम्ब नहीं होता है। भले ही साख्य आदि संन्यास नीरूप पदार्थ का प्रतिबिम्ब मानें किन्तु कणाद तथा गौतम के सिद्धान्त में वह मान्य नहीं होगा।

महर्षि गौतम तथा कणाद को यह मान्य नहीं है कि अन्तःकरण का ही परिणाम (मेद) मनस्, बुद्धि तथा अहङ्कार इन नामों में प्रसिद्ध है। इनके मत में मनस् अन्तरिन्द्रिय है इसी का दूसरा नाम अन्तःकरण है। जीव का अन्तर्ज्ञान विशेष अहङ्कार या अभिमान है और बुद्धि तो उपर्युक्त रीति से प्रसिद्ध ही है। किन्तु कर्तव्य मिथ्यात्मक बुद्धि को भी बुद्धि पद से लिया जाता है। उपनिषद् में इसी बुद्धि को सारथि कहा गया है। इसी तरह से शास्त्रों में अनेक विशेष अर्थों में पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग मिलता है। किन्तु सारा यह है कि महर्षि गौतम तथा कणाद के मत में ज्ञान, बुद्धि और उपलब्धि एक ही पदार्थ है और वह जीव से उत्पन्न होता है। जीवात्मा

अन्तःकरण की कर्तृता और सुख दुःख आदि का अभिमान करता है—यह कहने पर भी आत्मा से ज्ञान की उत्पत्ति माननी होगी। क्योंकि कर्तृता तथा सुख दुःख आदि अन्तःकरण का वास्तव धर्म है। यह मानने की बात नहीं है कि अन्तःकरण को ही इस विषय में भ्रम होगा। यह भी नहीं कहा जा सकता है कि अन्तःकरण में स्थित उस ज्ञान के साथ आत्मा का अवास्तव संबंध ही उसका अभिमान है। अमात्मक ज्ञान विशेष से भिन्न अर्थ में अभिमान शब्द के व्यवहार में सर्वसम्मत एक भी प्रमाण नहीं है।

छठा प्रमेय मनस् है। यह पहले ही कहा जा चुका है कि जीव के सुख तथा दुःख आदि के मानस प्रत्यक्ष का कारण अन्तरिन्द्रिय मनस् है। मनस् के अस्तित्व साधक इस तरह के अनेक हेतुओं के रहने पर भी महर्षि गौतम अपने एक विशेष हेतु को दिखाने के लिए कहते हैं—‘युगपज् ज्ञानानुपपत्ति-मर्नसो लिङ्गम्’ १।१।१६। एक समय में अनेक इन्द्रियों से अनेक विषयों के प्रापत्त का नहीं होना मनस् का हेतु है। तात्पर्य यह है कि जिस काल में किसी विषय के साथ किसी इन्द्रिय का सन्निकर्ष होता है उस समय में अन्य विषय के साथ अन्य इन्द्रिय के सन्निकर्ष रहने पर भी एक समय में अनेक विषयों का प्रापत्त नहीं होता है। किन्तु समय के विनश्य से ही अपर प्रापत्त उत्पन्न होता है। इसी से अनुमान के आधार पर सिद्ध होता है कि जीव के शरीर में इस तरह के पदार्थ अवरूप हैं जिसके संयोग इन्द्रिय से यदि नहीं रहे तो उस इन्द्रिय से प्रापत्त नहीं होता है। वह पदार्थ परमाणु की तरह अति सूक्ष्म है अतएव एक समय में अनेक इन्द्रियों से उसका संयोग नहीं हो सकता है। इसी से एक समय में अनेक इन्द्रियों से विभिन्न विषयों का प्रापत्त सर्वथा असंभव है। इसी लिए मन का यह भी लक्षण कहा जा सकता है कि इन्द्रिय के साथ जिसका संयोग होने पर उस इन्द्रिय से प्राप्य विषय का प्रापत्त होता है और जिसके संयोग के अभाव में अन्य कारणों के रहने पर भी प्रापत्त नहीं होता है वही अति सूक्ष्म द्रव्य मनस् है। महर्षि गौतम उक्त सूत्र के द्वाय इस लक्षण को भी सूचित करते हैं। इसी हेतु के आधार पर यह भी सूचित होता है कि जीव के देह में वह एक ही मनस् रहता है। वह अणु अणुत् परमाणु की तरह अति सूक्ष्म होता है। जीव के शरीर में एक से अधिक मनस् की सत्ता यदि मान ली जाए तो एक काल में विभिन्न इन्द्रियों के साथ अनेक मनस् का संयोग सम्भव हो जाएगा जो अनेक विषयों का प्रापत्त एक काल में कर देगा। उस एक ही मन को यदि शरीरधारी मान लिया जाए तो एक समय में सभी इन्द्रियों के साथ उसका

सयोग होना सम्भव हो जाएगा, जिससे अनेक विषयों का प्रत्यक्ष अनेक इन्द्रियों से एक समय में होने लगेगा ।

किन्तु महर्षि गौतम एक समय में विभिन्न ज्ञानों को नहीं मानते हैं । और प्रति शरीर में एक एक अणु परिमाण विशिष्ट मनस् का अस्तित्व स्वीकार करते हैं । इसी से मनस् की परीक्षा के अगस्त में वे स्पष्ट कहते हैं— 'ज्ञानायोग-पत्रादेकम् मन' यथोक्त 'हेतुवाचाणु' १।२।५६ तथा ५६ सू० ।

यद्यपि विभिन्न सम्प्रदाय एक काल में अनेक ज्ञानों का होना मानते हैं । सम्प्रदाय विशेष पाँच इन्द्रियों का सङ्कारी पाँच मनस् का अस्तित्व प्रत्येक शरीर में मानता है । वैशेषिक दर्शन उपस्कार में शङ्करमिश्र ने भी इस मन का उल्लेख किया है । किन्तु महर्षि कणाद भी ज्ञान का योगपत्र अर्थात् एक काल में अनेक ज्ञानों का होना स्वीकार नहीं करते हैं । वैशेषिक दर्शन में वे भी कहते हैं कि मनस् एक है और अणु है । 'प्रत्यक्षायोगपत्राज् ज्ञाना-यौगपदादेकम्' १।२.३ पै० सू० । 'तद् भावादणु मन' ७।१।२२ ।

महर्षि गौतम बाद में मनस् की परीक्षा के प्रकरण में उसके विभुर का खण्डन करते हैं—'न गण्यभावात्' ३।०।८ । मनस् विभु (सर्वव्यापी) नहीं है । विभुद्रव्य में गति = क्रिया नहीं रहती है और मनस् में वह है इसी से यह चञ्चल है । शरीर में द्रुतगति से मनस् का व्यापार चलता रहता है । मृत्यु के समय में मनस् शरीर में बाहर चला जाता है । अतएव यह विभु नहीं हो सकता है ।

यथाय में यह मानना चाहिए कि मनस् गमनशील = चञ्चल है । भगवद्गीता कहती है—'चञ्चल हि मन कृष्ण, प्रमाथि बलवद् दृढम्' ६।३४। किन्तु भुक्ति कहती है—'अ यत्र मना अभूवम् नादशम्, अन्यत्र मना अभूवम् नाधी-पम्, इति । मनसा द्रोण पश्यति मनसा शृणोति (बृहदारण्यक १।५।३) इति भुक्ति में 'अ यत्र मना'—यद् से अन्य मनस्क रूप अर्थ लिया जाता है । वास्तव में किसी समय में व्यक्ति बात ही नहीं सुन पाता है समीप के व्यक्ति को भी नहीं देखता है और बाद में कहता है—'मैं अन्यमनस्क था कुछ भी नहीं सुन सका आदि । किन्तु उसकी यह अवगच्छता केवल सम्भव हो सकती है । कणाद तथा गौतम के मत में जिस समय में किसी का मनस् ठहर किसी वास्तव इन्द्रिय से युक्त होकर स्थिर रहता है उस समय में उस व्यक्ति का अत्यन्त मनस्क ब्रह्म होता है । उस समय में उसने अत्यन्त इन्द्रिय के साथ मनस् समुक्त नहीं रहता है अतएव इन्द्रिय से प्रत्यक्ष नहीं होता है । किन्तु मनस् में अत्यधिक द्रुतगति है । अतएव सीधे ही अन्य इन्द्रियों से संबद्ध होकर

प्रत्यक्ष उत्पन्न करता है। किन्तु किसी किसी समय में क्षण क्लिप्स के अभाव में भी अनेक इन्द्रियों अनेक प्रत्यक्ष कराती हैं जिसे योग पत्र भ्रम कहते हैं।

महर्षि गौतम दृष्टान्त देकर इसका समर्थन करते हैं और कहते हैं कि—
'अगतचक्रदर्शनम् तदुपलब्धिप्राप्तं सञ्चारात्' ३।२।५। आधुनिक समय की आतिसञ्चारी की तरह प्राचीन समय में अत्यन्तचक्र नामक यन्त्र विशेष हुआ करता था। उस यन्त्र को फेरते ही उसमें चारों ओर घूमने की क्रिया देखी जाती थी। ये सारी क्रियाएँ यद्यपि एक क्षण में नहीं होती थीं किन्तु भ्रम होता था कि एक ही समय में होती हैं। अत्यन्त-चक्र का आशु सञ्चार-शीघ्र गमन उग भ्रम का कारण (दोष) होता है। इसी तरह से अनेक इन्द्रियजन्य अनेक प्रत्यक्ष एक काल में होते हैं—यह भी भ्रम है और इसका कारण शरीर में मनस की द्रुतगति रूप दोष है।

भाष्यकार बात्स्यायन इस मत का समर्थन करते हैं और कहते हैं कि किसी स्थल में गन्ध आदि नाना विषयों का एक काल में जो प्रत्यक्ष होता है—यह सर्वसम्मत दृष्टान्त नहीं हो सकता है। किन्तु अनेक स्थलों में क्रमशः उत्पन्न नाना क्रियाओं के योगपत्र का जो भ्रम होता है—इस विषय में गौतम का कहा हुआ दृष्टान्त तथा अन्य अनेक दृष्टान्त सर्वसम्मत हैं। आर्य इस दृष्टान्त में भ्रम के अभाव में विभिन्न क्षणों में उत्पन्न गन्ध आदि कितने क्रियाओं के प्रत्यक्ष में योगपत्र बुद्धि को भी भ्रम करा जाता है। बात्स्यायन और भी अनेक कथाओं को बड़े हैं। जो भी हो, महर्षि गौतम तथा कणाद के उक्त मत में बहुत विवाद रहने पर भी मनस् के अणुन तथा एकत्व के विषय में विवाद नहीं है। चरकमहिता के शारीरस्थान में भी कहा गया है—'अणुचमथ चैक्यम् द्वौ गुणौ मनसः स्मृतौ' (१ म० अ०) नाख गून्कार भी कहते हैं—'अणुपरिमाणम् तत्कृतिभूते' ३।१४।

किन्तु परिणामवादी सांख्य संप्रदाय के मत में मनस् का परिणाम होता है। इनके मत से प्रत्येक जड़ पदार्थ प्रतिक्षण परिणामी है। अद्वैत वेदान्त के आचार्य

१. सांख्य गून् की वृत्तिकार अनिरुद्ध भट्ट इस सूत्र के अनुसार मनस् के अणुपर सिद्धान्त को कहते हैं। किन्तु योगदर्शन भाष्य में (४।१०) व्यासदेव की उक्ति की व्याख्या में योगवातिक में विज्ञानभिन्नु सांख्य मत में देह का परिमाण है और पटञ्जलि के मत में मन विभु है। इस मत में विभु मनस् का सङ्कोच और विकास नहीं होता है किन्तु उगकी वृत्ति का सङ्कोच और विकास होता है। न्यायब्रह्मसूत्रालि में (३।१) महर्षिनाथिक उदयनाचार्य वृत्तियों के द्वारा मनस् के विभुत्ववाद का खण्डन किए हैं।

विद्यारण्य मुनि—‘जीवन्तश्च निवेक’ ग्रन्थ में कहते हैं—‘सावयवमनित्वम् सर्वत्र जलमुपगच्छति बहुविधपरिणामार्हम् द्रव्य मनः’। किन्तु आरम्भकारी गौतम और कणाद के मत में मनस् सावयव नहीं हो सकता है। क्योंकि इन लोगों के मत में वेद का जन्म भूत का मूल अयय परमाणु है और मनस् भौतिक द्रव्य नहीं है। शास्त्रों में भी पञ्चभूत से पृथक् रूप में मनस् का उल्लेख किया गया है। मनस् का मूल कोट सूक्ष्म भूत (परमाणु) नहीं है। अतएव यही मानना चाहिए कि मनस् निरवयव, परमाणु की तरह अति सूक्ष्म और नित्य है। इस मत में मनस् का परिणाम सकोच विकास आदि नहीं होता है। क्योंकि परिणाम सावयवद्रव्य का ही होता है और मनस् निरवयव द्रव्य है। इस मत में प्रत्येक जीव में एक नियम मनस् रहता है। अनादि काल से ही जीव पूर्वजन्मार्जित अदृष्ट की महिमा से उस मनस् के साथ नूतन शरीर में प्रवेश करता है। स्थूल शरीर में उस मनस् का प्रवेश और जीव के साथ उसके मिलन सयोग की उत्पत्ति ही मनस् की सृष्टि कही जाती है। मनस् के साथ जीव के मिलन सयोग के बिना उनमें (जीव में) ज्ञान आदि किसी गुण की स्थिति संभव नहीं है। जीव की उपाधि की और मनस् की अतिसूक्ष्मता एव अणुता को लेकर श्रुति कहती है—‘बालाऽप्रशतमागस्य शतधा कल्पितस्य च। भागो जीवः स विज्ञेयः।’ (श्वेताश्वतर)। इस से ज्ञात होता है कि जीव केन्द्र के अप्रमाण के शतांश परिमाणवाली दाता है अर्थात् परमाणु की तरह अतिसूक्ष्म होता है। जीव शब्द का वाच्यार्थ मनोरूप उपाधि विशिष्ट जीवामा दाता है जिसमें उपाधि भूत मनस् भी परमाणु की तरह अति सूक्ष्म है। अन्यथा विश्वयापी जीव की उक्त रूप अणुता सिद्ध ही नहीं हो सकती है। शाराद्य यह है कि जीव की प्रभुता स्वाभाविक है और अणुता औपाधिक है।^१

१. योग दर्शन में (४।४) कहा गया है कि कायभ्यूहकारी योगियों को बहुत मनस् की सृष्टि होती है। उन मनस् को सावयव माना गया है। योगी योगवृत्ति के बल पर बहुत शरीर की तरह बहुत मनस् की भी सृष्टि कर सकते हैं और वे एक समय में बहुत शरीरों में बहुत मनस् के द्वारा सुख दुःख का भोग भी करते हैं। शारङ्ग शोकाचार वाक्यवृत्ति सिद्ध कहते हैं कि कायभ्यूह करने वाले योगी अपने गृह शरीरों में मुख्य गृहों के उन मनस् का आनन्दन करते प्रविष्ट करते हैं। किन्तु वाक्यवृत्ति सिद्ध इस विषय में कुछ प्रमाण नहीं कहते हैं।

२. वैश्वदेवानिक श्वेताश्वतर उपनिषद् के—‘बालाऽप्रशतमागस्य’ इत्यादि श्रुतिवाक्य का आधार पर जीवात्मा को स्वतः अणु कहते हैं। परात-दर्शन के बादरायण सूत्र से भी इसे सिद्धांत कह कर ही व्याख्या करते हैं।

इसी तरह अन्तर्जामी परमात्मा को भी उपाधि विशेष के द्वारा अगु बनाकर किसी किसी शास्त्र में 'अद्भुतमात्र पुरुष' कहते हैं। इसी तरह जीव की उपाधि-मनस् की अगुता का ऐकर उसको किसी किसी स्थल में अद्भुतमात्र पुरुष बना गया है। अद्भुत मात्र पद का अर्थ होता है अति सूक्ष्म। जैसे महाभारत के वनपर्व में कहा गया है—'अद्भुतमात्र पुरुष निश्चर्क यमो नृत्' १८६ अ० १७। सावित्री का स्वामी सत्यवान् के शरीर से अद्भुतमात्र पुरुष को यम पकड़कर ले गया। सांख्य आदि अनेक संप्रदायों में प्रतिपादित है कि सूक्ष्म शरीर में लिङ्ग शरीर अथवा सूक्ष्मशरीर (जिसे उपर्युक्त श्लोक में अद्भुतमात्र पुरुष कहा गया है)—रहता है। किन्तु न्याय वैशेषिक के मत में मरण समय में जीव का प्राण से युक्त मनस् ही शरीर से निकल जाता है। उस मनस् की सूक्ष्मता के कारण ही आत्मा को अद्भुतमात्र पुरुष कहते हैं। प्राण से युक्त उस मनस् का आकर्षण ही उस श्लोक में पुरुष के आकर्षण विनिश्चित है। महाभारत में उस श्लोक के गट—'तत समुद्भूत प्राणम् गतश्वास इत प्रभम्' कहा गया है इत्यादि पत्र से भी यही बात होता है। अभिप्राय यह है कि न्याय वैशेषिक संप्रदाय के मत से जीव का नित्य मनस् परमाणु की तरह अति सूक्ष्म है। इसी का नामान्तर अन्तःकरण, चित्त, हृदय आदि हैं। फोफकार अमरसिंह भी कहते हैं—'चित्तं तु चेतो हृदय स्वान्तं ह्यन्मानसं मनः'।

सातवें प्रमेय प्रवृत्ति है। प्रवृत्ति पद का अर्थ होता है मनुष्यों का शुभाशुभ कर्म। यह तीन प्रकार का होता है—शारीरिक, वाचनिक और मानसिक। इसी को गौतम कहते हैं 'प्रवृत्तिर्वागबुद्धिशरीरारम्भ' १।१।१७। जो आरब्ध

किन्तु न्याय वैशेषिक आदि संप्रदाय के मत में जीवात्मा का स्वभावतः विभूत्व ही शास्त्रनिष्ठ और युक्तिनिष्ठ है। इस मत में—'महान्तं विमुमात्मानं महाघोरो न शोचति' (व० उप०) इत्यादि श्रुति और अथ शास्त्र वाक्यों के अनुसार परमात्मा की तरह जीवात्मा भी विभू होता है। इस दवेतास्वरूप उपनिषद् की 'बुद्धेर्गुणो नात्म गुणे न चैव' इत्यादि श्रुति वाक्य से कहा गया है कि जीवात्मा का स्वकीय गुण परम महत्त्व से भी 'अवर' अर्थात् सब से बड़ा होने पर भी उस की बुद्धि अर्थात् मनस् के गुण अणुत्व से ही—'आराप्रमाण'। अधिक तेज (तीक्ष्ण) मुद्ग विशेष का नाम आरा है। उस का अगला भाग अधिक तेज होता है। इन प्रति वाक्य के अनुसार 'ब्रह्मात परिमाणा' में अद्वैतवादी धर्मराज कहते हैं—'एतन्न जीवस्याणुत्वम् प्रयुक्तम्। बुद्धेर्गुणेनात्मगुणेन चैव आराप्रमाणो ह्यवरोवि दृष्ट' इत्यादी जीवस्य बुद्धि-दशाभ्यान्तःकरणपरिमाणोपाधिकस्य परमाणुत्वप्रवृत्तात्'।

होता है अर्थात् आरम्भ किया जाता है इस अर्थ में आरम्भ शब्द सूत्र में व्यावृत्त हुआ है जिसका अर्थ शुभ और अशुभ कर्म होता है। माप्यकार वात्स्यायन कहते हैं—‘मनोऽनबुद्धिरितिभिप्रेतम्। बुद्धयतेऽनेनेतिमुञ्चि’। इसलिए उक्त सूत्र से ज्ञात होता है कि वागारम्भ अर्थात् वाचिक शुभाशुभ कर्म, बुद्ध्यारम्भ = मानसिक शुभाशुभ कर्म और शरीरारम्भ = शारीरिक शुभाशुभ कर्म—इस तरह से तीन प्रकार की प्रवृत्तियाँ होती हैं। महर्षि गौतम न्यायदर्शन के द्वितीय सूत्र में उपयुक्त विविध शुभाशुभ कर्मसंन्य धर्म और अधर्म को प्रवृत्ति कहे हैं। किन्तु यह प्रवृत्ति शब्द का मुख्य अर्थ नहीं है। उल्लेखकर गौतम के मन की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि प्रवृत्ति दो प्रकार की होती है। कारण रूप और कार्य रूप। मानव के धर्म और अधर्म का कारण रूप शुभ और अशुभ कर्म कारणात्मक प्रवृत्ति है। और उसका कार्य या फल धर्म और अधर्म कार्यात्मक प्रवृत्ति है।

आदर्श प्रमेय दोष है। जीवात्मा का राग, द्वेष तथा मोह इन तीनों को दोष कहते हैं। यह प्रवृत्ति का जनक उत्पादक होता है। इसीलिए महर्षि गौतम प्रवृत्ति के साठ उल्लेख कारण दोष को कहते हैं। ‘प्रवृत्तिनाल्लक्षणदोषाः’ १।१।१८। प्रवृत्तिना पदका अर्थ है प्रवृत्ति जनकत्व। यह प्रवृत्तिना जिनका लक्षण है वही दोष पद से कहा जाता है। विषय में आसन्निरूप राग, द्वेष तथा मोह जीवात्मा को शुभाशुभ कर्मों में प्रवृत्त करता है। काम, मत्सर तथा अमृया प्रवृत्ति उक्त प्रकार के दोष हैं किन्तु सभी दोष उक्त विविध दोष के अन्तर्गत हैं। इसी से गौतम कहते हैं—‘तत्रैरादय रागद्वेषमोहाद्यन्तरभावात्’ ४।१।१। राग, द्वेष और मोह—ये तीन दोष हैं। इन में भी मोह सब से अधम है। इस विषय में गौतम की मान्यता पढ़ते ही (पाचवें अध्याय में) कही जा चुकी है।

नौवा प्रमेय प्रेत्य भाव है। प्र पृष्ठक ‘इह’ धातु में का प्रत्यय करने पर ‘प्रेत्य’ शब्द जनता है जिस का अर्थ होता है—मरण के बाद। भव शब्द का अर्थ है जन्म। जीव के धर्म और अधर्म रूप प्रवृत्ति का फल है जीव का पुनर्जन्म होना। धर्म और अधर्म दोषमूलक है अतएव जीव का पुनर्जन्म भी परम्परया दोष मूलक ही सिद्ध हुआ। महर्षि गौतम इसका लक्षण करते हैं—‘पुनरुत्पत्तिः प्रेत्यभावः’ १।१।१९ जीवात्मा नित्य है अतएव उसकी उपाधि एव विनाश नहीं होता है। अनादिकाल से ही जीव सारस्वत मृदु शरीर विरोध का परिग्रह करता है जो हम सूत्र में ‘पुनरुत्पत्ति’ पद से विवक्षित है। बाद में इस विषय में प्रमाण दिखाने के लिए महर्षि गौतम कहते हैं—‘आत्मनित्यमे प्रेत्यभाव मिद्धि’ ४।१।१० जीवामा के नित्य होने से ही उसका पुनर्जन्म या प्रेत्यभाव

सिद्ध होता है। अभिप्राय यह है कि न्यायदर्शन के तृतीय अध्याय में जीवात्मा के निरास्य साधक जो युक्तियाँ कही गई हैं उन युक्तियों से ही उसका पुनर्जन्म भी सिद्ध होता है। इस ग्रन्थ में गौतम के द्वारा कही गई युक्तियाँ एवं अन्त्यान्व जानें पढ़ने दो (पाँचम अध्याय ५) सही जा चुकी हैं।

दशार्थ प्रमेय वच है। इसमें दो प्रश्नर हैं—मुख्य और गण। जीव के दुःख तथा दुःख का मोक्ष उसका मुख्य वच है और उसका साधन देह तथा इन्द्रिय प्रवृत्ति गौण वच है। जीव का परमात्म हो उसका पूर्वजन्म दूत धर्म और अधर्म से उत्पन्न होता है और वह धर्माधर्म उस के दोष से होता है। महर्षि गौतम वच का लक्षण करने हैं—‘प्रवृत्तिदोषजनितोऽर्थः परम्’ १।१। २०। धर्म और अधर्म रूप प्रवृत्ति और राग द्वेष आदि दोष से उत्पन्न पदार्थ मान ही जीव का वच है। वाचस्पति मिथ कहते हैं कि धर्म और अधर्म रूप प्रवृत्ति की तरह जीव के सुखदुःख आदि वच के प्रति भी उस का राग एवं द्वेष आदि दोष कारण होता है। ईश्वर ने स्पष्ट करने के लिए गौतम उस गूँ में प्रवृत्ति शब्द के बाद दोष पद का व्यवहार किए हैं। दोष रूप वच से सिद्ध आत्म रूप भूमि में धर्म और अधर्म रूप जीव सुख और दुःख रूप वच की उत्पन्न करता है। गौतम चतुर्थ अध्याय में याग आदि कर्मों से होने वाले स्वर्ग आदि वच जो कालान्तर में समुत्पन्न होता है वह ऐहिक वच नहीं है—इस सिद्धान्त की पुष्टि करने हुए इसी से परलोक का भी समर्थन करते हैं। शुभ और अशुभ कर्मों से उत्पन्न धर्म और अधर्म रूप गुण—जो कर्म—कर्ता रूप जीव में ही उत्पन्न होते हैं—कालान्तर में स्वर्ग और नरक आदि वच का कारण है—यह सिद्धान्त भी व्यक्त होता है।

नारहणो प्रमेय वच है। दुःख क्या है—इसका ज्ञान वर तक नहीं होता है तब तक अनर्ग प्राप्ति का अधिकार ही नहीं मिलता है। अतएव महर्षि गौतम दुःख के कारण शरीर आदि वच पर्यन्त प्रमेय पदार्थों के उद्देश एवं लक्ष्य को वह कर अनर्ग से पढ़ने दुःख का उद्देश एवं लक्ष्य करने हैं—‘नाधना लक्षणं दुःखम्’ १।१।२१। भाष्यकार इसकी व्याख्या में कहते हैं—‘नाधना, पौड़ा ताप इति’ नाधना पौड़ा और ताप एतदर्थवाचक है अर्थात् पत्रांय है। ममी प्राप्तिषो का मनोवाच्य दुःख ही उपर्युक्त वाधना आदि शब्दों से लिया जाता है। प्राचीन आचार्यों के मन में इस के तीन प्रकार होने हैं—‘आध्यात्मिक, आधिर्भौतिक तथा आधिभौतिक’। यह ‘त्रिताप’ पद से भी प्रसिद्ध है। दुःख स्वभाव से ही अर्ग पदार्थ है। प्रमेय रूप ही उसकी अनुत्पत्ति होती है,

अथवा मानस प्रत्यक्ष होता है। प्राचीन आचार्यगण ने दुःख का लक्षण यह बना दिया है—‘प्रतिकूलवेदनीयम्’।

भाष्यकार दुःख के लक्षण सूत्र की व्याख्या में कहते हैं कि जो दुःख से युक्त है वह भी दुःख है। जहाँ मुख है उस स्थान में भी दुःख अवश्य रहता है। सुख मान में दुःख का अविनाभाव रूप सम्भव है जिससे दुःखानुपपन्न की प्रतीति होती है। इस लक्षण के अनुसार जीवों का सुख भी दुःख ही है और दुःख के कारणरूप शरीर आदि भी दुःखात्मक ही है। जीव का शरीर उसके सत्त्व दुःखों का ग्रह है। शरीर में सभी दुःखों की निमित्तता=कारणता रहती है अतएव दुःख से अनुविद्ध भी है। जीवों के दुःख का साधन इन्द्रिय समूह और उनसे ग्रहण करने योग्य विषयसमूह और उन विषयों का ज्ञान दुःख के साधन होने हैं अतएव उन स्थलों में दुःखानुपपन्न है अर्थात् वे सब पदार्थ भी दुःख हैं। सभी जीवों का अनुभव रूप दुःख भी दुःख से अनुविद्ध है इसी से उस में दुःख पद का मुख्य व्यवहार होता है। अभिप्राय यह है कि भाष्यकार शरीर आदि को तथा सुख को भी गौण दुःख रूप में मानने हैं। वार्तिककार उद्योतसर^१ भी इसी तरह की व्याख्या कर के एतैस प्रकार के दुःखों को गिनाया है। उन सभी दुःखों की आत्यन्तिक निवृत्ति की ही मुक्ति के रूप में व्याख्या की गई है।

शास्त्र में पूर्वोक्त शरीर आदि सुख पर्यन्त सभी पदार्थों को दुःख पद के आश्रय नहीं होने पर भी इन सबों की दुःख रूप में भावना करनी चाहिए। इसी से महर्षि गौतम प्रमेय चर्ग में मुख का उल्लेख नहीं मिला है। वे पश्चात् कहते हैं—‘नाचनाऽनिवृत्तेष्वेदयतः पर्येषणदोषादप्रतिषेधः। दुःख निरूप्ये सुखाभिमानाच्च’ ४।१।५६ ५७। नाना प्रकारों के सुखों की आसक्ति को बहुत दोष से युक्त देख कर नाना दुःखों के कारण होने से सुख के इच्छुक जीवों के दुःख की निवृत्ति नहीं होनी है। सुख की इच्छा रखने बाग मनुष्य नाना प्रकार के दुःख में सुख के अभिमान से सुख और उसके साधन विषय समूहों में आसक्त हो कर राग तथा द्वेष आदि दोष के कारण से नाना कर्मों को कर के उसके फल स्वरूप पुनः पुनः जन्म, जरा तथा नाना प्रकार के व्याधि आदि से नाना दुःखों का भोग करते हैं। अतएव जो मुमुक्षु होगा वह शरीर आदि की तरह

१. जीवों के दुःख का धर शरीर है और उस दुःख का साधन प्राण आदि छहो इन्द्रियाँ और उन इन्द्रियों से ग्रहण करने योग्य विविध विषय, उन विषयों का छहो प्रकार के ज्ञान और सुख ये चार प्रकारों का भोग दुःख है और एक मुख्य दुःख (प्रतिकूल वेदनीयरूप) है—अतएव सब मिलाकर एतैस प्रकारों के दुःख कहे गये हैं।

सुख को भी दुःख रूप में भावना करता है। सभी प्रकार के सुखों को दुःखरूप में भावना करने पर नाम में आसक्ति नहीं रहती है अथवा दूसरे शब्द में वैराग्य हो जाता है। इसी से सुख के लिए अनेक कर्मों के अनुष्ठान में प्रवृत्ति भी नहीं होगी। किन्तु मुमुक्षुओं के प्रमेय वर्ग में सुख का उल्लेख करने से सुखत्व रूप में उसके तत्त्व ज्ञान से सुख को भी सुख कहकर मुमुक्षुओं को ध्यान करना होगा। किन्तु वह ध्यान मुमुक्षुओं के वैराग्य का विरोधी है। मुमुक्षु-गण सुख को भी दुःख रूप में ही ध्यान करते हैं। इसीसे गौतम प्रमेयवर्ग में सुख का उल्लेख नहीं करते हैं। अन्य कितने गूणों में सुख का उल्लेख करते हैं अतः वे सुख पदार्थ को नहीं मानते हैं—यह कदापि नहीं कहा जा सकता है।

बारहवाँ प्रमेय अपवर्ग है। महर्षि गौतम इसका लक्षण करते हैं 'तदत्यन्त विमोक्षोऽपवर्गः' १।१।२२। पूर्व सूत्र में उक्त दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति ही अपवर्ग पदार्थ है। मुक्ति काल में तथा प्रलय आदि में जो सामयिक दुःख निवृत्ति होती है वह आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति नहीं है। जिस दुःख की निवृत्ति के बाद पुनः कदापि जन्म नहीं हो—अर्थात् दुःखोत्पत्ति के कारण का अभाव ही आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति है। इसी का दूसरा नाम अपवर्ग है। गौतम चतुर्थ अध्याय में अपवर्ग की परीक्षा करते हुए पहले उसकी असंभवना दित्वा है। इस पूर्वपक्ष का समर्थन एवं सङ्गठन करके प्रतिपादित करते हैं कि अपवर्ग को मानना आवश्यक है। इस विषय में बहुत सी बातें पहले ही (द्वितीय अध्याय में) कही जा चुकी हैं।

यहाँ यह समझना आवश्यक है कि महर्षि गौतम उन बारह प्रमेयों में देय और उपादेय रूप दिलाए हैं। जिन में शरीर आदि दुःखपर्यन्त दश प्रमेय देय हैं अर्थात् त्याज्य हैं। और प्रथम तथा चरम अर्थात् आत्मा और अपवर्ग उपादेय (ग्रहण करने योग्य) हैं। आत्मा का उच्छेद किसी का काम्य नहीं हो सकता है। अतएव आत्मा और अपवर्ग को देय कदापि नहीं कहा जा सकता है। आत्मा का परम एवं चरम लभ्य अपवर्ग ही चिरस्थायी होता है। किन्तु दुःख स्वभाव से ही अग्रिय है अतएव देय है। योग दर्शन में पतञ्जलि भी कहते हैं—'देयं दुःखमनागतम्' ।

पन्द्रहवाँ अध्याय

न्यायदर्शन में संशय आदि चौदह पदार्थों की व्याख्या

गौतम के सोलह पदार्थों में प्रमाण तथा प्रमेय पदार्थ का परिचय दिया जा चुका है। इस अध्याय में क्रमशः संशय आदि निम्नहस्त्यान्पर्यन्त^१ चौदह पदार्थों से पाठकों का परिचय कराया जाता है। ये ही संशय आदि चौदह पदार्थ आन्वीक्षिकी विद्या अथवा न्यायशास्त्र के असाधारण प्रतिपाद्य हैं। अन्य किसी शास्त्र में इन संशय आदि पदार्थों का प्रतिपादन नहीं है। प्रस्थान के भेद से ही विद्या या शास्त्र में भेद होता है। इसी से आन्वीक्षिकी ज्ञानी, वार्ता और दण्डनीति—इन तीनों विद्याओं से भिन्न चौथी विद्या के रूप में शास्त्रों में कथित है।^२ इस आन्वीक्षिकी विद्या के भिन्न प्रस्थान होने के लिए संशय आदि चौदह पदार्थों का विशेष रूप में प्रतिपादन करना आवश्यक है। अन्यथा प्रस्थान भेद नहीं होने से विद्या अथवा शास्त्र में भेद नहीं हो सकता है। भाष्यकार वात्स्यायन इसका स्पष्टीकरण करते हैं कि इन चौदह पदार्थों का पृथक् उल्लेख करके साङ्गोपाङ्ग वर्णन नहीं करने से यह विद्या उपनिषद् की तरह अप्रकट विद्या मात्र कहला सकती है, इसे चतुर्थी विद्या=आन्वीक्षिकी नहीं कह सकते हैं। सामान्यतः प्रमाण तथा प्रमेय पदार्थों की व्याख्या भर कर देने से यदि सभी पदार्थों की चर्चा हो गई—यह कहा जाए तो संशय आदि चौदह पदार्थों का विशेष ज्ञान नहीं हो सकता है। इसी से न्यायशास्त्र का यत्ना महर्षि गौतम न्यायशास्त्र के असाधारण प्रतिपाद्य संशय आदि चौदह पदार्थों की व्याख्या अर्थात् पृथक् रूप से संशय आदि पदार्थों का लक्षण और उदाहरण आदि कहते हैं।

संशय

संशय गौतम के सोलह पदार्थों में तीसरा पदार्थ है। यह न्याय का पूर्वज है। क्योंकि ज्ञात पदार्थ में और निश्चित पदार्थ में न्याय की प्रवृत्ति नहीं

१. देखिए स्तुतिसंहिता—अ० ७ श्लोक ४३। और महाभारत शांतिपर्व अ० ३१८ श्लोक ४७।

२. संशय, प्रमात्रन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, उत्तर, विवक्षा, हेत्वामास, एल, जगि और निम्न हस्त्यान्—ये ही चौदह पदार्थ हैं।

होती है। जिस पदार्थ में किसी को सन्देह होता है उसी पदार्थ में न्याय की प्रवृत्ति होती है। महर्षि गौतम के द्वारा कहे गये प्रतिज्ञा आदि वाक्य समष्टियों का यथाक्रम उच्चारण करना ही 'न्याय' शब्द का अर्थ होता है।

वादी और प्रतिवादी के अपने-अपने सिद्धान्त में सशय नहीं रहता है। किन्तु मध्यस्थ के सन्देह को दूर करने के लिए वादी और प्रतिवादी प्रतिज्ञा आदि पञ्चावयव वाक्यों के प्रयोग से अपने पक्ष का स्थापन और परपक्ष का सण्टन करता है। इस न्याय प्रयोग का ही न्याय की प्रवृत्ति कहते हैं। मध्यस्थ का सशय ही इस का मूल है। इसी से महर्षि गौतम पहले प्रमाण और प्रमेय की व्याख्या कर के न्याय के पूर्वाङ्ग गमय का उद्देश करते हैं। और इसका लक्षण और कारण भेद प्रयुक्त प्रकार भेद की सूचना भी करते हैं। 'समानानेकधर्मोपपत्ते निप्रतिपत्तेरूपलब्धनुपलब्धव्यवस्थातां विशेषायेभ्यो विमर्शः सशयः' १।१।२१। इस सूत्र के विमर्श शब्द से सशय के सामान्य लक्षण की सूचना मिलती है। 'वि' शब्द का अर्थ है विरोध और 'मृश' धातु का अर्थ है ज्ञान अतएव विमर्श शब्द का अर्थ होता है विरुद्ध पक्षों का ज्ञान। क्लृप्तार्थ यह है कि किसी एक पदार्थ में नाना विरुद्ध पदार्थों का ज्ञान ही सशय पद से लिया जाता है। भाष्यकार वात्स्यायन आदि आचार्यगण इसको अनवधारण ज्ञान कहते हैं। अनवधारण का अर्थ है निश्चय। किन्तु निश्चय का अभाव ही सशय नहीं है। क्योंकि जिस पदार्थ के विषय में किसी प्रकार का ज्ञान नहीं हुआ है उस विषय में निश्चय का अभाव है किन्तु इस स्थल में सशय नहीं होता है। क्योंकि जिस विषय का सशय होता है पहले से ही उस का सामान्य ज्ञान अवश्य रहता है। इस विषय का अवधारण नहीं किया जा सकता है अतएव तद्विपरक सशयात्मक ज्ञान को ही अनवधारण ज्ञान कहते हैं। विशेष धर्म का निश्चयात्मक ज्ञान उस विषय के सशयात्मक ज्ञान का प्रतिरूपक होता है। इस लिए जिस विषय के विशेष धर्म का निश्चय हो जाता है उसका सशय नहीं होता है। उक्त सूत्र के—'विदग्धायेभ्यः' इस पक्ष से सूत्रकार को यही अभिप्रेत है। किन्तु इस पद के द्वारा ज्ञात जाता है कि विदग्ध धर्म का स्मरण सशय मात्र में आवश्यक है। पहले ही किसी अन्य स्थल में उस विशेष धर्म की उपस्थिति हो जानी चाहिए।

इस सूत्र में—'समानानेकधर्मोपपत्ते' आदि पदों से सशय के पांच प्रकार सूचित होते हैं। प्रथम पक्ष में समान धर्म विशिष्ट धर्मों के ज्ञान से सशय के प्रथम प्रकार का होना और असाधारण धर्म विशिष्ट धर्मों के ज्ञान से सशय के दूसरे प्रकार का होना सूचित होता है। जैसे शाम में सूर्यास्त के समय में रास्ते

पर एक दृष्ट पेड़ खड़ा है, किसी ने उसे देखकर उसमें स्थाणुत्व (दृष्ट पेड़ को स्थाणु कहते हैं और उस में रहने वाला धर्म स्थाणुत्व है) है या मनुष्यत्व इस तरह से किसी एक विशेष धर्म के निष्पत्ति नहीं होने पर यह स्थाणु है या मनुष्य यह सशय होता है । स्थाणुर्नवा पुरुषो नवा' यह आकार भी सशय का होता है । 'स्थाणुवा पुरुषो वा' इस सशय में स्थाणुत्व, उसका अभाव, पुरुषत्व और उसका अभाव—ये चारों ही विधान होते हैं । यह भी एकमत है । सशय के विशेषण के विवर में बहुत भेद है । धर्म भी हो सकता है यह है कि उस स्थान में उस दृष्टान्त मान द्रव्य में स्थिर होकर खड़ा हुआ पुरुष का समान धर्म दीर्घ होना और निम्नतर आदि के दर्शन से—'अथ स्थाणुर्वा पुरुषो वा' इस आकार का सशय होता है । यह समान धर्म के ज्ञान से प्रथम प्रकार के सशय का उदाहरण हुआ । किन्तु समझ में स्थित उसी द्रव्य में स्थाणुत्व या मनुष्यत्व आदि किसी विशेष धर्म का निश्चय होने पर यह सशय नहीं होता है । अतएव सिद्ध होता है कि विशेष धर्म के निश्चय का अभाव सशय के प्रति कारण होता है ।

इसी तरह से असाधारण धर्म निश्चित धर्मों के ज्ञान से सशय होता है । जैसे शब्द में नित्यत्व अथवा अनित्यत्व धर्म का निश्चय नहीं होने पर शब्द में रहने वाला असाधारण धर्म अथवा नित्य और अनित्य इन दोनों में नहीं रहने वाला शब्दत्व धर्म का ज्ञान से शब्द में नित्यता का संदेह होता है । गौतम के मत में और भी किन्हीं स्थानों में इस तरह से असाधारण धर्म निश्चित धर्मों के ज्ञान से सशय का दूसरा प्रकार होता है । किन्तु शब्द में नित्यत्व या अनित्यत्व किसी एक धर्म के निश्चय हो जाने पर उन रूप सशय नहीं हो सकता है ।

गौतम 'विरतिवत्ते' कहकर निश्चितिप्रति प्रयुक्त सशय का हाना रूप उसके सातरे प्रकार का कहते हैं । भाष्यकार की व्याख्या में अनुसार एक ही आधार

१ विरतिवत्ते नान्यैवापिर्णो के मत में सशय का यह स्वरूप होता है—'अथ स्थाणुर्न वा' अथवा 'पुरुषो न वा' । किन्तु भाष्यकार आदि प्राचीन भाष्यकारों केवल मात्र पक्षय कोटिब अथवा बहुमात्र पक्षय कोटिक सशय का प्रदर्शन करते हैं । इस विषय में केवल श्रमि दीर्घादि की व्याख्या में यथापर प्रमाणों दोनों मतों में सुविधा दिसात हुए विचार करते हैं । यथाय में दो मात्र पक्षों की अथवा उससे भी अधिक मात्र पक्षों की लेकर सशय हो सकता है यदि उसका कारण पहले उद्घोषित रहे । 'अभिज्ञान भाकुत्तल' के छठे अध्याय में—स्वप्नो नु माया नु मतिभ्रमो नु काल्पित के इस श्लोक में यथा—विमिदु कि पदम विमु मुहुरविम्व विमु मुगम हरानि पुन जन्तो मगकवि के श्लोक में बहुत मात्र पक्षों की लेकर भावकोटिक सशय ॥ वचन विद्या मया है ।

म विरुद्ध दो पदार्थों को कहने वाले दो वाक्य—उस विप्रतिपत्ति शब्द का अर्थ है। जैसे मीमांसक कहता है—शब्द नित्य है। नैयायिक कहता है—शब्द नित्य नहीं है। एक ही शब्द रूप अधिनरण में नित्यत्व और अनित्यत्व इन दो पदार्थों की स्थिति प्रमाण से सिद्ध नहीं है। उक्त विरुद्ध पदार्थों के प्रति पादक दोनों वाक्यों के अर्थ से उन वाक्यार्थ के ज्ञान से मध्यस्थ को संशय होता है—शब्द नित्य है या अनित्य। वाणी मीमांसक और प्रतिपादी नैयायिक मध्यस्थ के संशय को हटाने के लिए न्याय के प्रयोग से अपने सिद्धान्त की रक्षा करते हैं।

महर्षि गौतम उपलब्धि की अव्यवस्था से और अनुपलब्धि की अव्यवस्था से क्रमशः चौथे तथा पाँचवें प्रकार के संशय को कहते हैं। अतएव उपलब्ध दोनों ही अव्यवस्थाएँ क्रमशः दोनों संशयों के प्रति कारण होती हैं। उपलब्धि की अव्यवस्था का अर्थ है उपलब्धि के नियम का अभाव। जैसे जलाशय में विद्यमान जल की उपलब्धि होती है और मरु मरीचिका में अविद्यमान जल की अभावमय उपलब्धि होती है। इससे प्रतीत होता है कि उपलब्धि विद्यमान पदार्थ की ही होती है अथवा अविद्यमान पदार्थ की हो—इस तरह का कोई नियम नहीं है। इसी तरह में भूगर्भ में स्थित अथवा अन्यत्र ही स्थित जल की उपलब्धि नहीं होती है और अविद्यमान पदार्थ कहीं भी उपलब्ध नहीं होता है। अतएव उपलब्धि की तरह अनुपलब्धि की भी अव्यवस्था है। अतएव किसी को यदि किसी वस्तु की उपलब्धि होती है तो वहाँ उस पदार्थ की स्थिति अथवा अविद्यमानता का निश्चय नहीं किया जा सकता है। अतएव उस स्थिति में संशय होता है कि उपलब्धि विद्यमान पदार्थ की होती है या अविद्यमान पदार्थ की। यही संशय का चौथा प्रकार है। निम्न मूल उपलब्धि की अव्यवस्था है।

इसी तरह में किसी स्थान में किसी पदार्थ के उपलब्ध नहीं होने पर जब तक उसकी विद्यमानता या अविद्यमानता का निश्चय नहीं हुआ है तब तक संशय होता है कि क्या वहाँ विद्यमान पदार्थ की अनुपलब्धि हो रही है अथवा अविद्यमान पदार्थ की। यह अनुपलब्धि की व्यवस्था से होने वाले संशय का पाँचवाँ प्रकार है।

भाष्यकार वाल्मीय ने संशय सूत्र की व्याख्या इसी तरह में की है। न्यायसार^१ में भागवत ने भी गौतम के सूत्रानुसार संशय के पाँच प्रकारों को माना है।

१ वाचिककार उद्योतकर भाष्यकार की इस व्याख्या का समर्थन करके व्याख्या करते हैं कि उपलब्धि की अव्यवस्था से एक पक्ष के साक्षक प्रमाणों का

प्रयोजन

संशय की तरह प्रयोजन भी न्याय का पूर्वोक्त है। क्योंकि प्रयोजन के बिना न्याय की प्रवृत्ति ही नहीं होती है। प्रयोजन की व्याख्या में भाष्यकार भी पहले ही कहते हैं—‘तदाभ्यन्ध न्यायः प्रयोजने’। अतएव महर्षि गौतम संशय के बाद प्रयोजन का लक्षण करते हैं ‘यमर्थमाधिहृत्य प्रयोजते तन् प्रयोजनम्’ १।१।२४। भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि जिस पदार्थ को भाष्य व्यवसाय त्याग्य कहकर उसे पाने या छोड़ने के लिए जीव उपाय करता है वही प्रयोजन पदार्थ है। भाष्यकार के मन में प्राप्य पदार्थ की तरह त्याग्य पदार्थ भी प्रयोजन होता है। क्योंकि त्याग्य पदार्थ के परित्याग के लिए भी जीव की प्रवृत्ति देखी जाती है। अतएव न्याय पदार्थ मा जीव की प्रवृत्ति के प्रति कारण है। ‘प्रयुज्यते अनेन एव तरह की व्युत्पत्ति करने पर प्रयोजन शब्द का उत्तम रूप अर्थ दत्त होता है। किन्तु न्यायसूत्र की धृति के लेखक विधनाय सरा रूप से व्याख्या करते हुए करते हैं कि जीवना जिस पदार्थ का उद्देश्य कर के उसके उपाय में प्रवृत्त होता है वही उसका प्रयोजन है। यह दो प्रकार के होते हैं—मुख्य प्रयोजन और गौण प्रयोजन। मुख्य या दुःख से निवृत्ति में जीव की स्वतः इच्छा होती है अतएव इन दोनों को स्वतः प्रयोजन या मुख्य प्रयोजन करते हैं। मुख्य और दुःख निवृत्ति के बिना उपाय हैं—उन उपायों को गौण प्रयोजन कहते हैं।

दृष्टान्त

प्रतिष्ठा अदि पञ्चावन्ध वाक्य रूप न्याय में दृष्टान्तशेषक उदाहरण वाक्य प्रस्तुत किया जाता है। यह उदाहरण वाक्य दृष्टान्त के ज्ञान के बिना समझ नहीं है। इसी से महर्षि गौतम—‘प्रयोजन’ पदार्थ के बाद दृष्टान्त का लक्षणसूत्र करते हैं—‘लौकिकपरीक्षणात् यस्मिन्नर्थे बुद्धिसाम्प्रतः स दृष्टान्तः’

अभाव और अनुपलब्धि की व्यवस्था से वाक्य प्रमाणों का अभाव सिद्ध होता है। ये दोनों सन्देह मान के प्रति कारण होते हैं किसी साध प्रकार के सन्देह का कारण नहीं है। महर्षि गौतम संशय मान के प्रति इन दोनों को कारण करते हैं। अतएव साधारण धर्म आदि कारणों से होने वाले तीन प्रकार के संशय होते हैं। परवर्ती नैपाधिकरण इस विषय में उत्तोनकरके मन की हो ग्रहण करते हैं। हिन्दु गौतम के सूत्र से भाष्यकार की व्याख्या ही समुचित जान पड़ती है। नानैतान्त्रिक मतों में गौतम के इस सूत्र में सन्देह में व्याप्य पदार्थ के मध्य से व्याप्य पदार्थ का संग्रह भी गौतम का अविमल मानते हैं। ‘अनुमान वि शामिनि’ के उपाधि भाग की व्याख्या में रघुनाथ गिरिशि ने भी इस बात को कहा है।

१।१।२५। भाष्य में कहा गया है कि जिस व्यक्ति ने स्वामाविक और शास्त्रों के अनुशीलन से होने वाले बुद्धि के प्रवर्ध का लाभ नहीं किया है वह लौकिक है और जिस व्यक्ति ने शास्त्रों के अनुशीलन से बुद्धि का प्रवर्ध प्राप्त किया है अर्थात् जो व्यक्ति लौकिक को भी तत्त्व समझा सकता है वह परीक्षक है। जिस पदार्थ में लौकिक तथा परीक्षक—इन दोनों की बुद्धि का साम्य है। जिस विषय में दोनों की बुद्धि में वैषम्य या विरोध नहीं है उस पदार्थ को दृष्टान्त कहते हैं।

गौतम को यह नहीं विवक्षित है कि सर्वत्र लौकिक व्यक्ति का बुद्धि-गम्य पदार्थ ही = लोक प्रसिद्ध पदार्थ, ही दृष्टान्त हो सकता है। क्योंकि उन्होंने स्वयं वेद के प्रामाण्य की परीक्षा के अन्तर में अन्तिम सूत्र में मन्त्र और आयुर्वेद के प्रामाण्य का दृष्टान्त रूप में उल्लेख किया है। इसी तरह से अन्यत्र भी और भी कितने पदार्थों को दृष्टान्त घनाए हैं जो लोकसिद्ध नहीं हैं केवल पण्डित-जन ही उन पदार्थों को जानते रहते हैं। अतएव इस सूत्र में लौकिक शब्द से जिसे तत्त्व का ज्ञान नहीं है वह व्यक्ति और परीक्षक शब्द से जिसे तत्त्व का ज्ञान है—वह बोद्धा पुरुष महर्षि गौतम का विवक्षित है। जो पदार्थ इन दोनों कोटियों के मनुष्य से स्वीकृत है अर्थात् दोनों के मत में जो पदार्थ प्रमाण से सिद्ध है उसे लोकसिद्ध नहीं होने पर भी दृष्टान्त कहा जा सकता है।

भामती टीका (१।१।१४।) में वाचस्पति मिश्र भी गौतम के इस सूत्र के इसी तात्पर्य को कहते हैं। 'यस्मिन्नर्थे बुद्धिसाम्यं' यह कहकर महर्षि गौतम इसका स्पष्टीकरण करते हैं कि जिस पदार्थ में वादी तथा प्रतिवादी का मत वैषम्य रहता है वह पदार्थ दृष्टान्त नहीं हो सकता है। इस दृष्टान्त के दो प्रकार हैं—साधर्म्य दृष्टान्त और वैधर्म्य दृष्टान्त। पश्चात् तृतीय अथवा उदाहरण वाक्य की व्याख्या में यह और अधिक स्पष्ट होगा।

सिद्धान्त

विभिन्न सिद्धान्तों को लेकर ही उसकी स्थापना के लिए दृष्टान्त मूलक न्याय वाक्य का प्रयोग किया जाता है। अतएव यह कहना आवश्यक हो जाता है कि सिद्धान्त किसे कहते हैं और उनके कितने प्रकार होते हैं। अतएव महर्षि गौतम पहले दृष्टान्त पदार्थ को कहते हैं और पश्चात् सिद्धान्त को कहने के लिए प्रमशः उसका लक्षण और प्रकार भेद कहते हैं—'तन्नाधिस्तराभ्युपगममस्थितिः सिद्धान्तः' १।१।२६। स चतुर्विधः सर्वतन्त्रः प्रतितन्त्राधिकरणान्युपगममस्थित्यर्थान्तरमावात्' १।१।२७। तन्त्र शब्द का अर्थ है शास्त्र। शास्त्र जिसका अधिस्तरण है—आधय है अर्थात् जो पदार्थ किसी शास्त्र से जाना जाता है वह तन्त्राधिस्तरण पद से विवक्षित है। उन सभी पदार्थों का अभ्युपगम=स्वीकार रूप

जो सत्यति=निश्चय अर्थात् निश्चित शास्त्रार्थ ही सिद्धान्त है। 'अन्त' शब्द से यदि निश्चय रूप अर्थ लिया जाए तो सिद्धान्त शब्द का अर्थ होता है शास्त्रमिद पदार्थ का निश्चय। भाष्यकार इसी निश्चयभूत पदार्थ को सिद्धान्त कहते हैं। विभिन्न संप्रदायों के विभिन्न मत भी उन संप्रदाय के द्वारा स्वीकृत सिद्धान्त ही हैं। यहाँ उपर्युक्त द्वितीय सूत्र से महर्षि गौतम सिद्धान्त के चार प्रकारों को कहते हैं—(१) सर्वतन्त्र सिद्धान्त (२) प्रतितन्त्र सिद्धान्त (३) अधिकरण सिद्धान्त और (४) अभ्युगम सिद्धान्त।

महर्षि गौतम प्रथम प्रकार के सिद्धान्त का लक्षण करते हैं—'सर्वतन्त्रा विरुद्धस्तन्त्रेऽधिकृतोऽर्थः सर्वतन्त्रसिद्धान्तः' १।१।२८। सर्वतन्त्रसिद्धान्त उसे कहते हैं जो प्रत्येक शास्त्र का अविरोधी है और किसी एक शास्त्र में कहा गया है। जैसे धाण आदि का इन्द्रिय होना (इन्द्रियत्व), पृथिवी आदि का भूत होना (भूतत्व) और आत्मा का नित्य होना (नित्यत्व) आदि सभी आत्मिक शास्त्रों का अविरोधी है और शास्त्र में कहा गया भी है इसी से यह सर्वतन्त्र सिद्धान्त हुआ। किन्तु जो सिद्धान्त किसी शास्त्र में कहा नहीं गया है वह यदि सभी शास्त्रों का अविरोधी है तो उसे सर्वतन्त्र सिद्धान्त नहीं कहा जा सकता है। इसीलिए सूत्र में—'तन्त्रेऽधिकृतोऽर्थः' इस पद का समावेश किया गया है।

अन सिद्धान्त के दूसरे प्रकार को कहा जाता है—'समानतन्त्रसिद्धः परतन्त्रा-सिद्धः प्रतितन्त्रसिद्धान्तः' १।१।२९। समानतन्त्र शब्द से यहाँ एक तन्त्र अर्थात् प्रत्येक संप्रदाय का स्वमत प्रतिपादक शास्त्र को लिया जाता है। जिस संप्रदाय का जो सिद्धान्त स्वतन्त्र में सिद्ध है और अन्य तन्त्र में सिद्ध नहीं है वह सिद्धान्त उस संप्रदाय का प्रतितन्त्र सिद्धान्त होता है। जैसे शब्द का अनित्य होना (अनित्यत्व) न्यायशैक्षिक का प्रतितन्त्र सिद्धान्त है और उसका नित्य होना (नित्यत्व) मीमांसक संप्रदाय का प्रतितन्त्र सिद्धान्त है। इसी तरह से अन्य विभिन्न सिद्धान्त भी इसके उदाहरण होते हैं।

महर्षि गौतम तीसरे प्रकार के सिद्धान्त का लक्षण कहते हैं—'यत्सिद्धान्त्य प्रकरणसिद्धिः सोऽधिकरणसिद्धान्तः'। जिस पदार्थ के सिद्ध होने से अन्य पदार्थ की स्वीकृत साध्य की सिद्धि होती है उसे 'अधिकरण सिद्धान्त' कहते हैं। इसकी व्याख्या और उदाहरण के लिये मैं मतभेद है। चार्निकार उगोत्तर और रुनाय शिरोमणि की व्याख्या को आधार मानकर नृनिसार विद्वत्नाथ गौतम के इस सूत्र की व्याख्या इस रीति से की है—'जिस पदार्थ की सिद्धि के बिना जो अन्य पदार्थ अन्य प्रमाण से सिद्ध नहीं होता है वही पदार्थ 'अधिकरण सिद्धान्त' होता है। जैसे—

तद्द्रव्यगुण सत्कृतकम् कार्यत्वात् घट्यत्' इत्यादि न्याय वाक्य के प्रयोग से अनुमान के द्वारा सृष्टि का प्रथम उत्पन्न द्रव्यगुण नामक द्रव्य में कर्तृजन्यत्व सिद्ध करने के लिए अर्थात् उस द्रव्यगुण के कर्ता सिद्ध होने पर उस कर्ता का सत्कृतक सिद्ध हो जाता है। क्योंकि उस द्रव्यगुण के उत्पादन कारण अतीन्द्रिय परमाणु के प्रत्यक्ष के बिना उस द्रव्यगुण की सृष्टि समझ नहीं है। अतएव यह मानना होगा कि उस द्रव्यगुण का कर्ता पुनः अतीन्द्रिय को भी देखना है अतएव सत्कृतक है। इस स्थल में जगत्कर्ता उस परमेश्वर का नित्य सत्कृतक ही इस लक्षण के अनुसार अधिकरण सिद्धान्त है। क्योंकि पूर्वोक्त अनुमान के द्वारा सृष्टि के प्रथम उत्पन्न द्रव्य में (द्रव्यगुण में) सत्कृतकत्व या कर्तृजन्यत्व सिद्ध होने से ही आनुपद्मिक रूप में उस द्रव्यगुण के कर्ता का नित्य सत्कृतक सिद्ध होता है। अन्यथा किसी भी अन्य प्रमाण में उस द्रव्यगुण में कर्तृजन्यत्व सिद्ध नहीं किया जा सकता है। अतएव परमेश्वर का नित्य सत्कृतक होना (नित्य सत्कृतक) रूप सिद्धान्त उन कर्तृजन्यत्वरूप सिद्धान्त का अधिकरण अपना आशय है, अतएव इसे अधिकरण सिद्धान्त कहा जाता है। इसी तरह आत्मा इन्द्रिय में भिन्न है—यह सिद्ध करने के लिए गौतम पहले अनुमान को कहते हैं। इस अनुमान में आत्मा में इन्द्रिय भिन्नत्व सिद्ध हो जाने पर आनुपद्मिक रूप में इन्द्रिय का नानात्व (अनेक होना) आदि भी अवश्य मानना होगा। भाष्यकार इन सभी सिद्धान्तों को इसके उदाहरण रूप में उद्धृत करते हैं।

महर्षि गौतम चतुर्थ प्रश्न के सिद्धान्त को कहते हैं—'अपरीक्षिताऽभ्युपगमात् तद्विशेष परीक्षणमभ्युपगम सिद्धान्तः' १।१।११। भाष्यकार के सिद्धान्त के अनुसार त्रिम स्थल में प्रतिवादी किसी पदार्थ में अपना अपरीक्षित धर्म को स्वीकार कर लेता है और उसी पदार्थ में उसके (वादी के असम्मत) असम्मत अन्य विशेष धर्म की परीक्षा करता है उस स्थल में प्रतिवादी का स्वीकृत अपर सिद्धान्त उसका अभ्युपगम सिद्धान्त होता है। जैसे वादी भी मीमांसक कहता है कि ब्रह्म द्रव्य है और नित्य है और प्रतिवादी नैयायिक यादि के सम्मत (स्वीकृत) शब्द के द्रव्यत्व सिद्धान्त (द्रव्य होना रूप सिद्धान्त) की परीक्षा नहीं कर के अर्थात् उस स्थल में बिना कुछ विचारे ही कहता है कि शब्द द्रव्य ही हो कोई शक्ति नहीं है, किन्तु यह विचाणीय वस्तु है कि वह नित्य है अथवा अनित्य। इस स्थल में नैयायिक का स्वीकृत वादी का सिद्धान्त—शब्द का द्रव्य होना प्रतिवादी (नैयायिक) के लिए अभ्युपगम सिद्धान्त होता है। प्रतिवादी नैयायिक का अभिप्राय यह है कि शब्द के द्रव्यत्व सिद्धान्त को मान लेने पर भी उसका नित्य होना यदि सिद्ध नहीं होता है तो वादी का प्रधान सिद्धान्त-शब्द

का द्रव्यत्व भी भङ्ग हो जाएगा और बाद में पुनः वह शब्द में द्रव्यत्व के स्थापन के लिए प्रयास नहीं करेगा। इसी उद्देश्य से प्रतिगामी वादी के अभिमत किसी सिद्धान्त विशेष को मान लेता है और अन्य सिद्धान्त का खण्डन करता है। इस स्थल में (नैनायिका का) उसका स्वीकृत सिद्धान्त उसी के परम अभ्युपगम सिद्धान्त होता है। किन्तु वादी के पक्ष में वह प्रतितन्त्र सिद्धान्त होगा। चरकसहिता के विमानस्थान में इसी तरह अभ्युपगम सिद्धान्त की व्याख्या की गई है।

किन्तु वार्तिककार उग्रोत्तर आदि व्याख्या करते हैं कि जो सूत्र से अपरोक्षित है और सूत्र में स्पष्ट नहीं कहा गया है उसे स्वीकार करने के लिए सूत्रकार उस पदार्थ के विशेष धर्म की परीक्षा करने हैं और उसी अपरोक्षित पदार्थ को अभ्युपगम सिद्धान्त कहते हैं। जैसे गौतम इन्द्रिय विभाजक सूत्र में मनस् का उल्लेख नहीं करते हैं और वे ही पश्चात् मनस् के सभी विशेष धर्मों की परीक्षा करते हैं। इसी से ज्ञात होता है कि मनस् भी इन्द्रिय विशेष है। यहाँ मनस् का इन्द्रिय होना (इन्द्रियत्व) अभ्युपगम सिद्धान्त है। किन्तु गौतम के पूर्वोक्त 'अपरोक्षिताभ्युपगमात्' पद से प्रतीत होता है कि भाष्यकार की व्याख्या ही उचित है। भाष्यकार पहले ही प्रत्यक्ष लक्षण के सूत्र की व्याख्या में मनस् के इन्द्रियत्व का समर्पण करते हैं और स्पष्ट रूप से कहते हैं कि महर्षि गौतम क्यों नहीं इन्द्रियों में मनस् का उल्लेख किए हैं। भाष्यकार के मत से मनस का इन्द्रिय होना (इन्द्रियत्व) सर्वतन्त्र सिद्धान्त है।

अवयव

न्याय से सिद्धान्त के निर्णय करने के लिए अवयव पदार्थ का सम्यक् ज्ञान आवश्यक है। इसी से महर्षि गौतम पहले सिद्धान्त का लक्षण कह कर पश्चात् अवयव का उल्लेख करते हैं और इसका विभाग भी करते हैं—'प्रतिगतेषु दाहणोपनयनिगमनान्यवयवाः' १।१।३१। (१) प्रतिगता, (२) हेतु, (३) उदाहरण, (४) उपनय और (५) निगमन—इन पाँचों को अवयव कहते हैं। यहाँ यह कहना आवश्यक है कि अनुमान का प्रसार के होते हैं—स्वार्थ और परार्थ। अपने ज्ञान के लिए जो अनुमान होता है उसे स्वार्थानुमान कहते हैं। और दूसरों को समझाने के लिए जो अनुमान किया जाता है उसे परार्थानुमान कहते हैं। विवाद होने पर विचार करता हुआ वादी और प्रतिवादो अपने अपने मत के प्रतिपादन में जो अनुमान दिग्गता है वह परार्थानुमान न्याय शब्द से कहा जाता है। उसी स्थल में वादी और प्रतिवादी प्रतिषा आदि पाँच वाक्या का प्रयोग करते हैं विशेष पञ्चावयव न्याय कहते हैं। भाष्यकार इसी को परम न्याय कहते हैं।

तात्पर्य टीकाकार वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि जैसे सावयव द्रव्य के सभी अंगों में मिलकर उस द्रव्य का उत्पादन करते हैं और उसके स्वरूप को धारण करने हैं उसी तरह से यथाक्रम प्रतिज्ञा आदि पाँचों वाक्यों में मिलकर न्याय नामक महानाक्य बनकर वक्ता के विवक्षित विशिष्ट अर्थ का प्रतिपादन करते हैं। अतएव प्रतिज्ञा आदि पाँच वाक्यों में अवयव शब्द का गौण प्रयोग होता है। ये सभी वाक्य अवयव के समान हैं इसी से अंगत्वे पद से कहे जाते हैं। अभिप्राय यह है कि यथाक्रम उच्चरित प्रतिज्ञा आदि पञ्चावयव रूप वाक्य समाधि ही न्याय है। इस न्याय वाक्य में प्रतिज्ञा आदि जो खंड वाक्य हैं वही उस न्याय के अवयव हैं। गङ्गेश उपाध्याय आदि नव न्याय के विद्वान् इस न्याय और अवयव के रत्ना की व्याख्या में बहुत सूक्ष्म विचार उपस्थित किए हैं।

पहला अवयव 'प्रतिज्ञा' है। इसी से मर्यादा गौतम पहले इसका लक्षण कहते हैं—'साध्य निर्देशा प्रतिज्ञा' १।१।१३। न्यायसूत्र में साध्य शब्द का प्रयोग दो अर्थों में होता है। माध्यकार भी कहते हैं—'साध्यश्च द्विविधम्'। किसी धर्मी में धर्म के अनुमान करने के उद्देश्य से यदि न्याय का प्रयोग होता है तो वह अनुमेय धर्म 'साध्य' होता है। और उसी धर्म में कुछ धर्मी यदि साध्य होता है तो वह उसका दूसरा प्रकार हुआ। जैसे शब्द में अनित्यत्व धर्म के अनुमान में शब्द में अनुमेय धर्म अनित्यत्व साध्य होता है और वह शब्द धर्मी है। प्रतिज्ञा के लक्षणसूत्र में साध्य शब्द का अर्थ है धर्मी। वादी या प्रतिवादी न्याय का प्रयोग करता हुआ सबसे पहले जिस साध्य धर्मी का वाक्य के द्वारा निर्देश करता है अर्थात् साधनीय धर्म निर्दिष्ट धर्मी के बोधक वाक्य को प्रतिज्ञा करते हैं। जैसे शब्द में अनित्यत्व की स्थापना करने के लिए नैयायिक पहले ही प्रतिज्ञा वाक्य कहता है कि—'शब्दोऽनित्यः'। (माध्यकार—'नित्यः शब्द' इस तरह से करते हैं।)

प्रतिज्ञा के बाद दूसरा अवयव 'हेतु' है। अनुमेय धर्म के ज्ञान को अपवादात्मक बोधक वाक्य को हेतुशब्द से लिया जाता है। वाक्यात्मक उस हेतु के दो प्रकार हैं—'साधर्म्य हेतु' और 'वैधर्म्य हेतु'। मर्यादा गौतम अंगत्वे इन दोनों हेतुओं का लक्षण कहते हैं—'उदाहरण साधर्म्यान् साध्य साधन हेतुः' १।१।१४। 'तथा वैधर्म्यान्' १।१।१५। इस सूत्र में उदाहरण पद से उदाहरण पदार्थ या दृष्टान्त पदार्थ को ली है। वहाँ हेतु के साथ साध्य का = अनुमेय धर्म का स्थानि निश्चय होता है वही पदार्थ उस अनुमान में दृष्टान्त होता है। इस दृष्टान्त के भाग दो प्रकार होते हैं—'साधर्म्य दृष्टान्त' और 'वैधर्म्य दृष्टान्त'। सूत्र में 'उदाहरण

साधर्म्य' शब्द से साध्य धर्मों और दृष्टान्त पदार्थ का समान धर्म लिया जाता है और वैधर्म्य शब्द से उदाहरण के व्यतिरेक अर्थात् दृष्टान्तभूत पदार्थ का वैधर्म्य लिया जाता है। अवयव के प्रवरण में इस सूत्र में हेतु शब्द ने द्वितीय अवयव वाक्यात्मक हेतु ही लिया जाता है। अतएव—'साध्य साधनम्' इस पद ने साध्य धर्म का साधनत्वबोधक वाक्य ही लिया जाता है।

उपर्युक्त इन दो सूत्रों में ज्ञात होना है कि अन्वयदृष्टान्त अर्थात् साध्य धर्मों के समान धर्म प्रयुक्त उस समान धर्मरूप हेतु का साध्य-साधनत्वबोधक वाक्य साधर्म्य हेतु वाक्य है और व्यतिरेक दृष्टान्त के वैधर्म्य प्रयुक्त उस वैधर्म्य रूप हेतु का साध्यसाधनत्वबोधक वाक्य वैधर्म्य हेतु वाक्य है। जैसे नैयायिक—'शब्दोऽप्रित्य' इस प्रतिज्ञावाक्य के बाद हेतुवाक्य—'उत्पत्तिमत्त्वात्' कहना है। नैयायिक के मत में विद्यमान शब्द की अभिव्यक्ति नहीं होती है किन्तु अविद्यमान शब्द उत्पन्न होता है। नैयायिक उपर्युक्त स्थल में—'उत्पत्तिमत्त्वात्' इस वाक्य से कहना है कि उत्पत्तिमत्त्व अनित्यत्व रूप साध्य धर्म का साधन है। उत्पत्तिमत्त्व साध्य धर्म शब्द और दृष्टान्त घट इन दोनों पदार्थों का समान धर्म है। इसी धर्म से प्रयुक्त होकर यह (उपर्युक्त) वाक्य कहा गया है। अत एव सिद्ध होता है कि यह वाक्य साधर्म्य हेतु का वाचक है।

भाष्यकार के मत में उपर्युक्त स्थल में ही नैयायिक यदि नित्य आत्मा को व्यतिरेक दृष्टान्त के रूप में ले लेता है और उसी को वैधर्म्योदाहरण के रूप में उपस्थित कर देता है। अत एव वह वाक्य (उपर्युक्त वाक्य) वैधर्म्य हेतु का वाचक हो सकता है।

किन्तु वार्तिककार उद्योतकर आदि विद्वान् का कहना है कि जहाँ अन्वय दृष्टान्त सर्वथा असम्भव है केवल व्यतिरेक दृष्टान्त ही हो सकता है उस स्थल के हेतु को वैधर्म्य हेतु अथवा व्यतिरेकी हेतु कहने हैं और उस हेतु के बोधक वाक्य को वैधर्म्य हेतु वाक्य। अतएव यह सिद्ध होता है कि यहाँ भाष्यकार का मत इन विद्वानों को मान्य नहीं है। नार में इसको और अधिक स्पष्ट किया जाएगा।

हेतु के बाद तीसरा अन्वय 'उदाहरण' है। 'उदाहरणे चेत् वाक्येन' अर्थात् जिस वाक्य ने हेतु और साध्य में न्याय व्यापक भाव गन्ध शत होता है उसे उदाहरण वाक्य कहने हैं। उक्त ध्युत्पत्ति के आधार पर उदाहरण पद का उक्त अर्थ स्थित होता है। यह भी दो प्रकार के होते हैं—साध्योदाहरण और वैधर्म्योदाहरण। महर्षि गौतम कहता है इन दोनों का लक्ष्य कहने हैं—'साध्य साधर्म्यान्तर्द्धमं भावीं दृष्टान्त उदाहरणम्'

१।१।३६। 'तद्विपर्ययाद्वा विपरीतम्' १।१।३७। साध्य धर्मों के समान धर्म की स्थिति के कारण जिस पदार्थ में साध्य धर्म भी रहता है उस पदार्थ को साध्य दृष्टान्त अथवा अन्य दृष्टान्त कहते हैं। उस दृष्टान्त के वाचक वाक्य को साध्योदाहरण वाक्य कहा जाता है। जैसे उक्त स्थल में ही नैयायिक—'उत्पत्तिमत्त्वान्' हेतु कहकर रात्र में कहता है—'यो यः उत्पत्तिमान् सोऽनित्यः यथा घटः'। साध्योदाहरण वाक्य के आकार के विषय में मतभेद है। भाष्यकार के मत में उपर्युक्त स्थल में ही आत्मा आदि व्यतिरेक दृष्टान्त वाक्य को यदि कहा जाए तो वह वैधर्म्योदाहरण वाक्य होगा।

किन्तु चार्तिककार उद्योतकर कहते हैं कि जिस स्थल में अन्य दृष्टान्त नहीं दिखाया जा सकता है उस स्थल में व्यतिरेक दृष्टान्त को लेकर उदाहरण वाक्य यदि कहा जाए तो वह वैधर्म्योदाहरण होगा। और उस स्थल का हेतु भी वैधर्म्य हेतु कहा जाता है। जैसे 'जो वृक्षोपरि न निरात्मक प्राणादिमत्त्वान् यन्नेवे तन्नैरम् यथा घटः' इस न्याय वाक्य में अन्यदृष्टान्त का प्रदर्शन समझ नहीं है अनप्य व्यतिरेक दृष्टान्त दिखाया जाता है।

क्योंकि प्रतिपादी (नैरात्म्यवादी) प्राण आदि विशिष्ट किसी शरीर में अतिरिक्त आत्मा नहीं मानता है, अनप्य जहाँ प्राण है उस स्थल में आत्मा है—इस में दृष्टान्त नहीं दिखाया जा सकता है। जो सात्मक नहीं है उसमें प्राण भी नहीं है जैसे घट आदि—इस तरह से व्यतिरेक दृष्टान्त ही वादी (नैयायिक) दिखाता है। प्राणादिमत्त्व का अभाव सात्मकत्वाभाव का (निरात्मकत्व का) व्यापक है और निरात्मकत्व उसका व्याप्य। क्योंकि जो पदार्थ निरात्मक है। उसमें प्राण आदि नहीं है। प्रत्येक जीवित व्यक्ति के शरीर में प्राण अवश्य रहता है अनप्य प्राणादिमत्त्व हेतु में निरात्मकत्व का अभाव अर्थात् सात्मकत्व अनुमान से सिद्ध होता है। जहाँ व्यापक पदार्थ का अभाव रहता है उस स्थान में उसके व्याप्य का अभाव अवश्य रहता है। याराध यह है कि इस मत में उक्त स्थल में व्यतिरेक दृष्टान्त में व्यतिरेक व्याप्ति के निश्चय से ही उपर्युक्त अनुमिति होती है। इस स्थल के हेतु और उदाहरण को व्यतिरेकी कहते हैं। यही अनुमान व्यतिरेकी अनुमान शब्द से निर्दिष्ट होता है^१।

१. तत्त्वचिन्तामणि के रचयिता गङ्गेश उदाहरण—'पृथिवीहृत्तरेभ्यो मिदने गन्धवत्त्वान्' इस प्रयोग में 'केवल व्यतिरेकी' अनुमान का समर्थन करते हैं और इस प्रसङ्ग में सूक्ष्म विचार उत्पन्न करने हैं। किन्तु ये भा. व. में—'जो वृक्षोपरि' आदि उद्योतकर के प्रयोग को लेकर यही विचारपूर्वक व्यतिरेकी अनुमान का समर्थन करते हैं। सामान्यक प्रशस्त अनुमान मात्र को अन्यो हो

दो प्रकार के हेतु और उदाहरण के कथन से ज्ञात होता है कि गौतम को क्या व्यतिरेकी हेतु मान्य है। जड़ों के मत में हेतु के उद्गम सूत्र से अन्य व्यतिरेकी नामक हेतु का तीसरा प्रकार भी सूचित होता है। दस्तुन गौतम के अनुमान सूत्र में कहे गये—‘त्रिविधम्’ पर से प्राचीन नैयायिक उद्योतकर भी पढ़े—अन्यी, व्यतिरेकी और अन्य व्यतिरेकी—इन तीन प्रकारों के अनुमान की व्याख्या करते हैं। किन्तु उन अनुमानों के लक्षण तथा उदाहरण के शिष्य में बहुत मतभेद है। तत्त्वचिन्तामणिकार गङ्गेश उपाध्याय के मत में वेदान्तव्यतिरेक नामक अनुमान ही वेदान्तव्यतिरेक अनुमान है। जिस पदार्थ का अभाव कहीं भी नहीं रहता है अर्थात् जिस पदार्थ का सामान्याभाव अनीक (मिथ्या) है उसी पदार्थ को वेदान्तव्यतिरेक कहते हैं। जैसे पदार्थ मान में उसने वाचक शब्द का वाच्यत्व धर्म रहता है। किसी भी पदार्थ में वाच्यत्व धर्म का व्यतिरेक = सामान्याभाव नहीं रहता है अतएव वाच्यत्व वेदान्तव्यतिरेकी होता है। इसी का साधक अनुमान वेदान्तव्यतिरेक अनुमान है। क्योंकि इस तरह के साध्य धर्म के मन्त्र में अन्य पदार्थ में वेदान्त अन्य व्यतिरेक का ही निश्चय हो पाता है। वेदान्त व्यतिरेक दृष्टान्त में जिस व्यतिरेक का निश्चय होता है उसी का नाम अन्य व्यतिरेक है। जिस स्थल में अन्य दृष्टान्त समझ नहीं दे, क्या किसी व्यतिरेक दृष्टान्त में व्यतिरेक व्यतिरेक का निश्चय होने पर अनुमिति हानी है उस स्थल में उस व्यतिरेक का ज्ञान रूप अनुमान तथा हेतु वेदान्त व्यतिरेकी पद में कहा जाता है। इसका उदाहरण पहले ही कहा जा चुका है।

इसी तरह से किसी स्थल में किसी हेतु के साथ दोनों प्रकारों के दृष्टान्त में दोनों प्रकारों की व्यतिरेक का निश्चय हो जाने पर उस से अनुमिति हानी है उस अनुमान का कारण रूप व्यतिरेक और उस स्थल का हेतु अन्य व्यतिरेकी मानता है क्योंकि इस मत में सर्वत्र अवयव व्यतिरेक के निश्चय में ही अनुमिति होती है। अतएव उद्योतकर के द्वारा प्रस्तुत उदाहरण के स्थल में व्यतिरेक नामक प्रमाण से बह बोध होता है। (पूर्व २१९-२० पृ० देखिए।) वेदान्त परिभाषा के रचयिता धर्मराज वेदान्त व्यतिरेकी अनुमान का वर्णन करते हैं और बाद में कहते हैं कि जिस व्यक्ति को धूम में वल्लि की अवयवव्यतिरेक का ज्ञान नहीं है किन्तु ज्ञान के अभाव में धुमाधुम का व्यतिरेक है। (व्यतिरेक व्यतिरेक है) इस व्यक्ति को किसी स्थान में धूम देखने के बाद जो वल्लि का निश्चय होता है वह भी व्यतिरेक प्रमाण से ही होता है। किन्तु [यह अनुमान है कि] उस स्थल में—‘पर्वतो वह्निमान्’ इस तरह की निश्चयवाचक अनुमिति होती है।

पद में निर्दिष्ट होता है। यह वाचस्पति मिश्र को भी मान्य है। किन्तु यह गौतम को मान्य या या नहीं इसमें विवाद है। निम्ब के कठेर में वृद्धि के मन से इन श्रियों की विषय विवेचना नहीं की जाती है। मूलरूप स्मरण रखना चाहिए कि महर्षि गौतम ने हेतुवाक्य और उदाहरणवाक्य के दो प्रकारों को कहा है।

उदाहरण के बाद चौथा अवयव उपनय है। उदाहरण के दो प्रकार होने से उपनय के भी दो प्रकार होने हैं—साधर्म्योपनय और वैधर्म्योपनय। महर्षि गौतम इस उपनय का लक्षण करते हैं—‘उदाहरणपेक्षन्तथेयुसहारो न तथेति वा साधर्म्योपनयः’ १।१।३८। उदाहरण वाक्य के अनुसार साधर्म्योपनय के साथ ‘तथा’ अथवा ‘न तथा’ इस तरह का उपसंहार वाक्य उपनय पद से कहा जाता है। जैसे—‘शब्दोऽनित्यः उत्पत्ति धर्मकत्वात्’ इत्यादि न्यायप्रयोग में नैयायिक यदि—‘यथा घटः’ इस तरह से साधर्म्योदाहरणवाक्य का प्रयोग करता है और इसके बाद उपनय वाक्य कहता है—‘तथा चोत्पत्तिरमंकः शब्दः’ तो इस वाक्य को साधर्म्योपनय कहा जाएगा। इससे प्रतीत होता है कि शब्द भी घट की तरह उत्पत्ति से युक्त (उत्पत्ति विशिष्ट) है। किन्तु इसी स्थल में नैयायिक यदि—‘यथा आत्मा’ कहकर वैधर्म्योदाहरण प्रस्तुत करता है तो पश्चात् वैधर्म्योपनय का यह रूप होगा—‘न च तथाऽनुत्पत्ति धर्मकः शब्दः’=शब्द आत्मा की तरह अनुत्पत्ति धर्म विशिष्ट नहीं है। किसी के मन से इस स्थिति में भी—‘तथा चायम्’ इसी वाक्य का उपनय होता उचित है। उपनय वाक्य के स्वरूप के निरन में भी मतभेद है। नरान नैयायिक के मन में उपनय वाक्य में ‘तथा’ शब्द का प्रयोग आवश्यक नहीं है।

उपनय के बाद पाचवाँ या अन्तिम अवयव निगमन है। महर्षि गौतम इसका लक्षण करते हैं—‘हेतुपदेशात् प्रतिज्ञायाः पुनरवचनम् निगमनम्’ १।१।३९। भाष्यकार की व्याख्या के अनुसार प्रतिज्ञा वाक्य के बाद जो हेतुवाक्य कहा जाता है उसका उल्लेख करने हुए प्रतिज्ञा वाक्य का पुनः कथन ‘निगमन’ होता है। जैसे उपर्युक्त स्थल में भाष्यकार—‘अनित्यः शब्दः’ इस प्रतिज्ञा वाक्य को कहकर बाद में—‘तस्मादुत्पत्ति धर्मकत्वादनित्यः शब्दः’ इस निगमन वाक्य को कहते हैं।

और वे (भाष्यकार) गौतम के—‘हेतुपदेशात्’—इस पद के अनुसार निगमन वाक्य में—‘तस्मात्’ इस पद के बाद में—‘उत्पत्ति धर्मकत्वात्’—इस हेतु वाक्य का भी उल्लेख करते हैं। किन्तु अर्वाचीन निदान केन्द्र ‘तस्मात्’ इसी शब्द से हेतु का उल्लेख मानकर निगमन-वाक्य को कहते हैं। हेतुवाक्य, उदाहरण-वाक्य और उपनयवाक्य के शिथिल होने पर भी अन्त में कहा जानेवाला

निगमन वाक्य एक रूप ही होता है। क्योंकि साधर्म्य हेतु रहे अपवा वैधर्म्य उसके उल्लेख करने पर पुनः प्रतिज्ञावाक्य के कह देने से निगमनवाक्य में प्रकार भेद नहीं हो पाता है। किन्तु न्यायसार में काश्मीरी नैयायिक भास्वरज ने निगमन वाक्य के दो प्रकारों को कहा है।

पञ्चावयव का प्रयोजन

अवयव की सख्या के विषय में विवाद है^१। माध्यकार यात्स्यायन आदि विद्वानों ने गौतम के द्वारा कहे गये पञ्चावयव वाक्यों के प्रयोजन के विषय में जो सब बातें कही हैं उन सभी बातों का यही तात्पर्य है कि सबसे पहले प्रतिज्ञा वाक्य के नहीं कहने से न्याय का प्रयोग हो ही नहीं सकता है। क्योंकि वादी का साध्य धर्म क्या है—इसका ज्ञान यदि पहले नहीं है तो हेतु वाक्य आदि का कहना सङ्गत ही नहीं होगा। वादी पहले प्रतिज्ञा वाक्य के द्वारा अपने साध्य धर्म को कहता है। पश्चात् इसका साधक क्या है? इस तरह से प्रश्न उठने पर हेतु वाक्य का प्रयोग किया है। उदाहरण अथवा उपनयवाक्य से किसी पदार्थ में साध्य धर्म के साधनत्व रूप हेतुत्व का ज्ञान नहीं होता है। अतएव उसे समझाने के लिए प्रतिज्ञावाक्य के बाद पञ्चमी विभक्ति से युक्त पद हेतुवाक्य का कथन आवश्यक होता है। पश्चात् इस हेतु में वादी के साध्य की व्याप्ति है—इसे समझाने के लिए उदाहरण वाक्य का प्रयोग होता है। क्योंकि व्याप्ति सङ्ग के ज्ञान के बिना उस हेतु से उस साध्य की अनुमिति ही नहीं हो सकती है। अन्य किसी अवयव से उस व्याप्ति सङ्ग का ज्ञान नहीं हो सकता है। अतएव उदाहरणवाक्य का उपादान (कहा जाना) आवश्यक है।

जिस धर्मी—अधिकरण में धर्म की—साध्य की अनुमिति होती है, उस धर्मी में उस धर्म की व्याप्ति से युक्त उसका हेतु रहता है—इस तरह के निश्चयात्मक ज्ञान का रहना उस अनुमिति के आवश्यक पूर्व धन में आवश्यक है। यह ज्ञान लिङ्ग परामर्श शब्द से अभिहित होता है। अन्यथा अनुमिति नहीं हो

१ श्रीमंस्क संप्रदाय कहता है कि प्रतिज्ञा आदि तीन अवयवों का अथवा उदाहरण आदि तीन अवयवों का प्रयोग करना चाहिए। पञ्चावयव वाक्य का प्रयोग आवश्यक नहीं है। प्रसिद्ध है कि बौद्ध संप्रदाय उदाहरण और उपनय दो ही अवयव मानता है। बाद में बौद्धाचार्य रत्नाकरनाथ ने 'अन्तर्ध्याप्तिमर्मण' नामक ग्रन्थ में जैन संप्रदाय की तरह 'अन्तर्ध्याप्ति' को मानकर उदाहरण वाक्य के प्रयोग को अनावश्यक कहा है। अवयव की सख्या के विषय में बहुत मतभेद है। इसकी समालोचना मेरे संपादित बट्टनायकभाष्य के द्वितीय संस्करण प्रथमखण्ड के २६०—६५ पृष्ठों को देखिए।

सकती है। इसी से वादी प्रतिवादी को अवयव मध्यस्थ को अनुमिति के चरम कारण इस ज्ञान को उत्पन्न करने के लिए उदाहरण के बाद उपनयवाक्य को करना है। अन्त में उपर्युक्त चारवाक्यों में साक्षाद्बुद्धता बताने के लिए निगमनवाक्य को करता है। क्योंकि न्यायवाक्यों में परस्पर मध्य को जाने बिना वादी के प्रतिपाद्य अर्थ को नहीं जाना जा सकता है। माध्यकार निगमन शब्द को स्तुपने करते हैं—निगम्यन्तेऽनेन प्रतिज्ञा हेतुदाहरणोपनयाः एकत्रेति निगमनम् = जिस वाक्य से प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण और उपनय—इन वाक्यों का मध्य एक ही प्रतिपाद्य अर्थ के लिए होता है वह निगमन है। बाद में माध्यकार निगमन वाक्य के अन्य विशेष प्रयोजनों को भी कहे हैं।

रामानुज संप्रदाय का वैष्णव वैशाली भी निवास राम चनीन्द्रमतदीपिका में कहते हैं कि हम लोगों के मन में अवयव के प्रयोग के विषय में कुछ नियम नहीं है। किसी स्थल में पाँच, कहीं दो और कहीं तीन अवयवों को भी कहा जा सकता है। जिसकी बुद्धि तेज होती है वह केवल उदाहरण और उपनय वाक्यों को सुनकर भी वादी के विरुद्ध विषय का ज्ञान कर लेता है। अतएव उसके लिए दो ही अवयवों का प्रयोग अनुचित है। मध्यम बुद्धि वालों को समझाने के लिए निगमन वाक्य का कहा जाना आवश्यक है। किन्तु कोमल बुद्धि वालों के लिए पाँच अवयवों का प्रयोग आवश्यक हो जाता है।

बाद में जैन संप्रदाय भी इस तरह की कथाओं को कहता है। इस मत में सर्वत्र प्रतिज्ञा और हेतु—इन दो ही अवयवों का प्रयोग उचित है।

किन्तु इस मत में वक्तव्य है कि बिभीषानूक्त जय और किन्दा कथा में वादी पहले प्रतिवादी और मध्यस्थ की बुद्धि के तात्पर्य का निश्चय करेगा और उसके अनुसार न्यायवाक्य का व्यवहार करेगा—यह नहीं हो सकता?। अतएव बिभीषानूक्त विचार में वादी या प्रतिवादी का वाक्य मध्य करना कदापि उचित नहीं है। क्योंकि इतन (वाक्य श्रेण में) उतको अनेक निम्न स्थानों का मन रहता है जिससे पराजय की उद्घा होती है। वादी या प्रतिवादी के साध्य धर्मों में साध्य धर्म के दोषक किसी दृष्ट के प्रयोग नहीं करने में केवल उदाहरण और उपनयवाक्यों के कह देने पर से उस साध्य धर्म का ज्ञान भी नहीं हो सकता है। अतएव मौनसक संप्रदाय ने उदाहरण और उपनय वाक्य के साथ निगमन वाक्य तृतीय अवयव के प्रयोग को अनुचित कहा है। मौनसक संप्रदाय विशेष के मत में भी हेतु वाक्य के प्रयोग नहीं करने में उन्हें पहले उदाहरण वाक्य का प्रयोग अशुद्ध माना गया है। क्योंकि पहले हेतुवाक्य में हेतु पदार्थ के ज्ञान हो जाने पर मध्यस्थ के ज्ञान के अनुसार उस

हेतु पदार्थ में साध्य धर्म की व्याप्ति के प्रदर्शन के लिए उदाहरण वाक्य कथन समुचित होता है। और साथे पहले प्रतिष्ठा-वाक्य नहीं कहने से हेतु के प्रयोग में भी सन्नति नहीं होती है।

किन्तु जो विद्वान् स्थलविशेष में पञ्चावयव के प्रयोग को समुचित कहते हैं, वे पञ्चावयववाद को मानते हैं। न्यायसार में भास्कर्य और प्राचीन वैशेषिक आचार्य प्रसस्तपाद भी पञ्चावयव का उल्लेख किए हैं। चरक संहिता के विमान स्थान में (आठवें अध्याय में) गौतम के पञ्चावयववाद की उदाहरण व्याख्या प्रस्तुत की गई है। किण्वधर्मोत्तर में भी हमारी चर्चा है^१। महाभारत समापन में नारद के गुणवर्णन में कहा गया है—‘पञ्चावयव सुकथ्य वाक्यम्य गुणदोषनि’ ५।५। अतएव इसमें सन्देह नहीं कि यह पञ्चावयववाद प्राचीन काल में ही विद्वानों के द्वारा मान्यता प्राप्त करता आ रहा है।

तर्क

प्राचीन काल से ही तर्कशब्द के अनेक अर्थ होते आ रहे हैं। किन्तु गौतम का तर्क पदार्थ प्रमाण का सहकारी और ज्ञानविशेषरूप है। प्रतिपादादि पञ्चावयव रूप न्याय के प्रयोग में तत्त्वनिर्णय आदि करने में तर्क आश्रय्य होता है। इसीसे महर्षि गौतम अवयव के बाद तर्क का लक्षण करते हैं—‘अविज्ञानतत्त्वेऽप्ये कारणोपपत्तिस्तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्क’ १।१।४०। भाष्यकार व्याख्या करते हैं कि जिस पदार्थ का तत्त्व निश्चय नहीं होता है उसके तत्त्व निर्णय के लिए उसमें कारण रूप प्रमाण की उपपत्ति से जो ऊह लिया जाता है उसी का नाम ‘तर्क’ है। दो धर्मों के मध्य में—दस नियम में ही प्रमाण मिलता है—दस तरह के ऊह (मानसज्ञान) को तर्क कहते हैं। यह (ऊह) प्रमाण नहीं है और प्रमाण का तत्त्व निश्चय भी नहीं है किन्तु प्रमाण का सहकारी है तथा ज्ञानविशेषात्मक है।

भाष्यकार इसका उदाहरण दियते हैं—किसी कारण से आत्मा की नित्यता के निषेध में सन्देह उपस्थित होता है तो उस आत्मा के नित्यत्वसाधक प्रमाण उसमें प्रकृत हो नहीं हो सकता है। किन्तु बाद में तत्त्व विज्ञाना के लिए मन में तर्क होता है कि यदि जीव की दृष्टि उत्पत्ति के समय में अभिन्न आत्मा की ही उत्पत्ति होती है तो आत्मा की बच भोग व्यवस्था टूट जाएगी। क्योंकि आत्मा के पूर्ववृत्त कर्मण के बिना उसका विविध जन्म और मरण समान नहीं है और आत्मा की उत्पत्ति मानने पर किसी समय में उसका निरास

१. ‘प्रतिष्ठा हेतु दृष्टान्तावयवहार एव च । तथा निगमनसर्वत्र पञ्चावयव मित्यते’ । किण्वधर्मोत्तर १३।५।३।

भी मानना होगा। जिसे मुक्ति नहीं कहा जा सकता है। अतएव आत्मा की नित्यता में (उसकी उत्पत्ति तथा विनाश के अभाव में) प्रमाण की प्रवृत्ति हो सकती है। इस तर्क का यही फल है कि आत्मा की नित्यता में सशय की निवृत्ति होती है। और उसके नित्यस्वरूप तत्त्व का निर्णय होता है। यह तर्क उस प्रमाण को अनुग्रह करता है और तत्त्व निश्चय में उसका सहायक भी होता है। तर्क प्रमाण का अनुग्रह करता है अर्थात् प्रमाण को सन्दिग्ध विषय में लगाकर सशय को दूर करता है। भाष्यकार की अन्य कथाओं से भी यही बात होता है कि इस विषय में प्रमाण की प्रवृत्ति हो सकती है—इस तरह के समाप्तात्मक ज्ञान को ही तर्क कहते हैं।

प्राचीन काल से ही इस तर्क के स्वरूप के विषय में मतभेद है। उद्यानकर के विचार से भी यही ज्ञात होता है। किसी मत में इसे सशयरूप ज्ञान विशेषात्मक कहा गया है, और किसी मत में इसे निर्णयविशेषरूप माना गया है। किसी मत में इसे स्वतन्त्र रूप से प्रमाण माना गया है। किसी मत में अनुमान में ही इसका अन्तर्भाव है। न्यायकन्दलीकार भीषणपट्ट विचार पूर्वक कहते हैं कि प्राचीन वैशेषिक आचार्य प्रशस्तपाद तर्क या ऊह को प्रथम् ने ज्ञान रूप में उल्लेख नहीं करते हैं। किन्तु उद्योतकर न्यायमार्तिक में निम्न मतों का उल्लेख करते हैं और कहते हैं कि यह पदार्थ इसी तरह से ही समझा है—यह समाप्तात्मक ज्ञान तर्क है। इसे सशय नहीं कहा जा सकता है न यह निर्णय ही है। इसी से महर्षि गौतम सोलह पदार्थों में स्वतन्त्र रूप से इसका उल्लेख किए हैं। पश्चात् सदानन्दनाचार्य आदि विद्वान् सशय से मित किसी ज्ञान को समाप्तात्मक नाम से नहीं स्वीकार करते हैं। इन लोगों के मत में समाप्ता भी सशयात्मक ज्ञान ही है। किन्तु इस तर्क का ज्ञान ही ज्ञान पर मनस् में उसका सशयत्व रूप में ज्ञान नहीं हो सकता है अतएव सिद्ध होता है कि तर्क को सशयात्मक ज्ञान नहीं माना जा सकता है।

इसके स्वरूप के विषय में तात्पर्यपरिपुद्धि में उद्योतनाचार्य कहते हैं—

१. 'महर्षिगोता' के—'मत्त स्मृतिर्निमग्नमविव' (२।१५)। इस वाक्य में अपोहन शब्द से भाष्यकार रामानुज गौतम के तर्क को लेते हैं और ऊह में व्यवहार ऊह तर्क का वर्णन है—इस कहन के लिए वात्स्यायन के मत में अनुसार इसका स्वरूप को व्याख्या करते हैं—ऊहानाम इदं प्रमाणमत्य प्रवृत्तिमहतीति प्रमाण प्रवृत्त्यर्हता प्रयोजक तावत्प्रातिनिहयणजन्तु प्रमाणानु-शाहक ज्ञानम्। न्यायपरिपुद्धि द्वय में वदुन्नाथ भा गौतमोक्त तर्क पदार्थ की व्याख्या में रामानुज की इस व्याख्या का उल्लेख करते हैं।

‘तस्य च स्वरूपमनिष्टप्रसङ्गः’—अनिष्ट पदार्थ का प्रसङ्ग आपत्ति ही तर्क है। इसी मत के अनुसार तार्किकरक्षा में वरदराज कहते हैं—

‘तर्कोऽनिष्टप्रसङ्गः स्यात् अनिष्टं द्विविधं स्मृतम्।

प्रामाणिक परित्यागस्तथेन परिग्रहः ॥’

इसका अर्थ होता है कि अनिष्ट की आपत्ति तर्क है। इसके दो प्रकार होते हैं—
प्रमाणसिद्ध पदार्थ का परित्याग और अप्रामाणिक पदार्थ का स्वीकार। जैसे किसी ने कहा पानी पीने से प्यास नहीं बुझती है। यहाँ यह सर्वसम्मत है कि पानी पीना प्यास को बुझाना है। उसका परित्याग अथवा अपलाप प्रथम प्रकार के अनिष्ट का उदाहरण है। यही अनिष्ट की आपत्ति तर्क है। इसी तरह किसी ने कहा पानी पीने से अन्तर्दाह होता है। यहाँ पानी पीने में अन्तर्दाह का कारण प्रमाण से सिद्ध नहीं है अतएव यह अनिष्ट का दूसरा प्रकार है। यह अनिष्ट पदार्थ की आपत्ति तर्क है। इसी तरह से सर्वत्र जिस किसी अनिष्ट पदार्थ की आपत्तिरूप मानसहान तर्क है। नव्य नैयायिकगण इसी सिद्धान्त के अनुसार इस शिष्य में और अधिक सूक्ष्म विचार करते हुए वस्तुतः रूप से तर्क के स्वरूप की व्याख्या करते हैं। वृत्तिकार विधनाय तर्कसूत्र में कारण शब्द में व्याप्य पदार्थ को और उपपत्ति शब्द के आरोप अर्थ को लेते हैं और तब तर्क के स्वरूप की व्याख्या में कहते हैं कि जहाँ यह निर्धारित है कि व्यापक पदार्थ नहीं रहता है उस स्थान में व्याप्य पदार्थ के आरोप से उस व्यापक पदार्थ का आरोपरूप ऊह तर्क है। जैसे धूम आग का व्याप्य है और आग उसका व्यापक। जहाँ व्याप्य पदार्थ रहता है उस स्थान में उसका व्यापक पदार्थ अगम्य रहता है अन्यथा उसे व्यापक कहा ही नहीं जा सकता है। किसी स्थान में व्याप्य पदार्थ है—यह कहने पर उसी के आरोप से उसके व्यापक पदार्थ का आरोप होता है। किन्तु यदि उस स्थान में व्यापक पदार्थ विद्यमान ही है तब उसकी आपत्ति तर्क नहीं हो सकता है। इसे इष्टापत्ति कहा जाता है। उसे महानस में जल आग और धूम दोनों रहते हैं तब यहाँ आग की आपत्ति इष्टापत्ति हुई। यह तर्क नहीं है। किन्तु जहाँ धूम नहीं है उस स्थान में वहि मो नहीं है। कोई वही यदि धूम है यह कह कह आग की आपत्ति करे ता वह तर्क होगा।

यह तर्क मनम् में ही उत्पन्न होता है। अतएव यह मानसप्रत्यक्षरूप से ज्ञान है। कितने समयों में एकान्त में अनेक विषयों के लिए मनम् में यह तर्क होता है। यदि प्रयोजन रहा तो उसे वाक्य के द्वारा व्यक्त किया जाता है।

किन्तु यह वाक्य तर्क नहीं है। अपितु उपर्युक्त लक्षण से युक्त मानसप्रत्यक्षरूप आपत्ति ही तर्क होता है।

इसे भ्रमात्मक ज्ञान होने पर भी इसके साहाय्य से पश्चात् प्रमाण से तत्त्व निश्चय होता है। यह तत्त्व निश्चय कैसे होता है—संशेप में इसका वर्णन किया जाता है। इसे जानने के लिए पहले यह जानना आवश्यक है कि तर्कस्थान में व्याप्य पदार्थ के आरोप से व्यापक पदार्थ की जो आपत्ति होती है उस स्थल में उस व्याप्य पदार्थ को आपादक और उस व्यापक पदार्थ को आपात्र कहते हैं। जिस पदार्थ की आपत्ति की जाती है उसे आपात्र और जिस पदार्थ के आरोप से आपत्ति होती है उसे आपादक कहा जाता है। जैसे यदि धूम है तो आग अवश्य होगी—इस तरह से धूम के आरोप से आग की आपत्ति में बहिः आपात्र है और धूम आपादक। आपात्र पदार्थ का व्याप्य आपादक और आपादक का व्यापक आपात्र होता है। जहाँ व्याप्य पदार्थ रहता है उस स्थान में उसका व्यापक पदार्थ अवश्य रहता है। अतएव जहाँ व्यापक पदार्थ नहीं है उस स्थान में उसका व्याप्य पदार्थ भी नहीं रहता है।

जिस स्थान में व्यापक पदार्थ का अभाव रहता है उस स्थान में व्याप्य पदार्थ का अभाव रहता है। इसी से इन दोनों में व्याप्ति का निश्चय होता है। इस तरह की स्थिति में वही तर्क व्याप्ति का स्मरण कराता है। जैसे—‘जल धूमाभावरूप बहुपभावात्’ इस रूप में जल में धूम के अभाव का साधक अनुमान उपरिष्ठित होता है। इस अनुमान में जल में धूमाभावरूप तत्त्व के निर्णय में तर्क सहायक होता है। प्रकृत में आपात्र धूम पदार्थ में आपात्र बहिः पदार्थ की जो व्याप्ति है वही इस तर्क की मूलव्याप्ति है। इस व्याप्ति के नहीं रहने से उक्त रूप आपत्ति कदापि तर्क नहीं हो सकता है। अतएव आपादक पदार्थ में आपात्र पदार्थ की व्याप्ति ही तर्क का प्रथम अङ्ग है। तर्क के और भी अन्य चार

१. आरोपात्मक ज्ञान को ही भ्रमात्मक ज्ञान कहते हैं। भ्रम का ही दूसरा नाम आरोप है। भ्रम ज्ञान साहाय्य और अनाहाय के भेद से दो प्रकार के होते हैं। आहार्य दृश्य का अर्थ है वृत्ति। भ्रम के साधक रहने पर भी दृष्टा से ही जो आरोप किया जाता है उसी को आहार्य भ्रम कहते हैं। जल में धूम तथा आग नहीं रहती है—इसके निश्चय रहने पर यदि पानी में धूम रहता है तो आग भी अवश्य होगी—इस तरह से पानी में स्वेच्छा में धूम और आग का आरोप आहार्य भ्रम है। यह तर्क भ्रमात्मक निश्चय रूप ज्ञान है। तथा मानस प्रत्यक्षरूप है। बुद्धिचार विद्वानास भी लिखते हैं—‘उद्भवञ्च मानसञ्च व्याप्तौ जाति-विशेषः।’

अज्ञ होते हैं। इन पाँच अज्ञों से युक्त तर्क को ही प्रज्ञ तर्क माना जाता है। प्रमाण से तर्क के निश्चय में यही तर्क प्रमाण का सहायक होता है। वरदराज कहते हैं—‘अज्ञ पञ्चक सपञ्चस्तत्त्व ज्ञानाय कल्पते’। इनमें से किसी अज्ञ को भी हानि से वह तर्क नहीं रहकर तर्कभास हो जाता है*। किसी तर्क के उपस्थित होने पर पहले यह विचार करना चाहिए कि यह तर्क है या तर्कभास। तर्क के दोषों का ज्ञान भी आवश्यक है। अन्यथा किसी के द्वारा तर्क उपस्थित करने पर यह नहीं जाना जा सकता है कि यह प्रज्ञ तर्क है या तर्कभास। यदि यह तर्क नहीं है तो इसमें क्या दोष है।

तर्क का प्रकार भेद

महानैयायिक उदयनाचार्य आत्मतत्त्वचिन्ते में इसी तर्क पदार्थ के पाँच भेद मानते हैं—(१) आत्माभय, (२) इतरेणभय, (३) चक्रक (४) अनन्यथा और (५) अनिष्ट प्रसङ्ग। तार्किकरत्ना में वरदराज कहते हैं—‘आत्माभयादि भेदेन तर्कः पञ्चविधः स्मृतः’। इस अनिष्ट प्रसङ्ग को बाधितार्थ प्रसङ्ग भी कहा जाता है। प्रसङ्ग शब्द का अर्थ है आपत्ति। जो पदार्थ प्रमाण से बाधित है उस अनिष्ट-अन्वीकृत पदार्थ की आपत्ति ही बाधितार्थ प्रसङ्ग है। यद्यपि तर्क के प्रत्येक भेद आत्माभय आदि बाधितार्थ प्रसङ्ग ही हैं। तथापि प्रत्येक तर्क में कुछ वैशिष्ट्य है। अतएव स्वतन्त्र नाम से उसका उल्लेख किया जाता है। आत्माभय आदि चार तर्कों से भिन्न पाँचवों प्रकार तर्क का बाधितार्थ प्रसङ्ग अनिष्टापात्ति है। इसी से वृत्तिकार विद्वानाय इसे तदन्यथाधितार्थ प्रसङ्ग शब्द से कहते हैं*।

१. तार्किकरत्ना में वरदराज कहते हैं—‘व्याप्तिस्तरुर्कारितिरवमान विरम्ये । अनिष्टाननुकूलत्वे इति तर्काङ्ग पञ्चवक्म् । अज्ञान्यतमवकल्पेतर्कस्याभासतामवेत् ।’
(१) आगच्छ पदार्थ में आपाद्य पदार्थ की व्याप्ति (२) तर्क के व्यापानक अन्य प्रतिपक्षतर्क से अप्रतिषाध । (३) आगच्छ पदार्थ के अभाव में पर्यवसान । (४) आपाद्य पदार्थ का अनिष्टत्व । (५) और उस आपत्ति को अनुकूलता अर्थात् प्रतिपक्ष की अभावकता—ये पाँच तर्क के अङ्ग हैं। इनमें से किसी एक अङ्ग के अभाव में तर्क प्रज्ञ तर्क नहीं होकर तर्कभास—होता है।

२. सर्वदर्शनसंग्रह में अज्जराज दर्शन विभाग में माधवाचार्य पुरोहित आत्मा-भय आदि चार प्रकारों के तर्क को और इस से विभिन्न व्यापान आदि ज्ञान प्रकारों के तर्क का उल्लेख करते हैं और गौतम तर्क के आधार प्रकार मानते हैं। विष्णु ये पुनः इन तर्कों को कुछ भी अज्ञ नहीं करते हैं। किसी अनिष्ट-प्रसङ्ग में ‘इसकी व्याख्या मिलने पर भी इसका मूल नहीं मिलता है। व्याप-परिणामि अन्य में हेतुत्वार्थ तर्क के प्रकार भेद के विषय में प्रशारितकप

जो पदार्थ अपनी उत्पत्ति, स्थिति और शान में अव्यवहित पूर्वक्षण में अपनी अपेक्षा करता है उसमें जो अनिष्ट की आपत्ति होती है उसीका नाम आत्माश्रय है। किसी पदार्थ के ज्ञान में किसी अन्य पदार्थ की अपेक्षा है और उस अन्य पदार्थ के लिए यदि पुनः उपर्युक्त पदार्थ की ही अपेक्षा होती रहे और इससे जो अनिष्ट की आपत्ति होती है वही इतरेतराश्रय (अन्योन्याश्रय) है। अन्य दो पदार्थों की अगता उसमें भी अधिक पदार्थों की अपेक्षा करके अन्त में यदि पुनः अपनी ही अपेक्षा हो जाती है और इससे जो अनिष्ट की आपत्ति होती है वही चक्र है। जिस आपत्ति का कहीं भी विभ्राम नहीं है इस तरह की धारावाहिक आपत्ति अनन्या है। किन्तु यदि धारावाहिक आपत्ति प्रमाण सिद्ध है तो इसकी दाँप नहीं माना जाता है। उसे सर्वसम्मत से दृष्टापत्ति कही जाती है। उक्त अनन्त आपत्तिमूलक अनिष्टापत्ति को भी जड़ों के मत में अनवस्था कही जाती है। जैसे परमाणु को रावयन मानने पर उस अवयव का अवयव पुनः उसका भी अवयव आदि धारावाहिक रूप से अनन्त आपत्ति हो जाती है। और इसे स्थानार पर लेने पर पर्वत और सरसों में मुख्य परिमाणत्व की अनिष्टापत्ति हो जाएगी। आत्माश्रय, इतरेतराश्रय और चक्र के बहुत उदाहरण मिलने हैं। किन्तु मध्ये में उन उदाहरणों को नहीं कहा जा सकता है। बहुत लिखने पर भी अच्छी तरह में उनका ज्ञान होना कठिन है अतएव गुरुओं के उपदेश से ही उन तर्कों को जाना जा सकता है।

उन चार प्रकारों के तर्कों में भिन्न सभी तर्क उसके पञ्चम प्रकार में अन्तर्भूत होते हैं। वह विषय का परिशोधक और व्याप्ति का माहक है। अनुकूल तर्क और प्रतिकूल तर्क आदि नाना सहायों से इसका बोध कराया जाता है। यहाँ

नामक ग्रंथ के सिद्धान्त को व्याख्या करते हुए आत्माश्रय आदि चार प्रकारों के तर्कों को और इस से भिन्न विरोध और असम्भव नामक तर्कों को लेकर इसके १ प्रकारों का वर्णन करते हैं। मानसोपादेय ग्रन्थ में अनुमान की परीक्षा के प्रकरण में नारायण भट्ट आत्माश्रय आदि प्रसिद्ध चार तर्कों के साथ गौरव और लाघव को जोड़कर इसके छ प्रकारों का वर्णन करते हैं। वृत्तिकार विद्वनाय की कथा में ज्ञात होता है कि किसी मन में प्रयमोपस्थितत्व और विनिगबनाविरह ये दोनों भी तर्क ही हैं। विद्वनाय अन्त में कहते हैं कि नैयायिक संप्रदाय पाँच प्रकारों के तर्कों को मानता है जो पहले कहा गया है। और प्रयमोपस्थितत्व, लाघव और गौरव आदि में व्याप्ति का स्वरूप नहीं है अतएव वस्तुतः ये तर्क नहीं हैं। किन्तु ये सब भी तर्कों की तरह प्रमाण के सहकारी होते हैं। इनसे तर्कों की तरह इन सबों को भी व्यवहार किया जाता है।

उपर्युक्त तर्क का उदाहरण विषय परिशोधक = अनुकूल तर्क का है। अनुमान के स्थान में जो तर्क हेतु में साध्य धर्म के व्यभिचार सशय को दृष्टता है उसे व्याप्तिप्राहक अनुकूल तर्क कहते हैं। जैसे धूम में वहि के अनुमान में क्या धूम वहि का व्यभिचारी है अर्थात् वहाँ आग नहीं रहती है उस स्थान में धूम रहता है या नहीं—इस तरह के सन्देह होने पर धूम यदि आग का व्यभिचारी होना तो आग में धूम की उत्पत्ति नहीं होती। आग के अभाव में भी धूम उत्पन्न हो जाता—इस तरह से आपत्ति को कहना तर्क का फल होता है कि—‘धूमोन वहि व्यभिचारी वहि जन्यत्वात्’ धूम में आपाद्य पदार्थ आग के अभाव रूप वहि जन्यत्व हेतु में आपादक पदार्थ का अभाव वहिगम्यभिचारित्वामान सिद्ध होता है जो धूम में वहि के व्यभिचारसशय को दृष्टता है। यहाँ तर्क व्याप्ति निश्चय का सहायक है अतएव इसे व्याप्तिप्राहक तर्क कहते हैं।

किसी प्रमाण से तत्त्व के निर्णय में विषय परिशोधक तर्क का रहना आवश्यक होता है। हमी से इस तर्क के स्वरूप के विषय में निराद रहने पर भी यह अन्य संप्रदाय भी कहता है कि तर्क सभी प्रमाणों का अनुप्राहक है। मानमेयोदय में मीमांसक नारायण मट्ट इसका समर्थन करते हैं—‘तस्मात् सर्वप्रमाणानां तर्कोऽनुप्राहक स्थितः’। यथार्थ में वेद आदि शास्त्रों के तात्पर्य में सन्देह होने पर उसके निरास के लिए विचार या मीमांसा रूप तर्क आवश्यक है। इसी से मीमांसक संप्रदाय तर्क को विचार और मीमांसा शब्द से उल्लेख करता है। और इसको प्रमाण का सहायक (इति कर्मयत्तारूप) कहता है। क्योंकि प्रवृत्त तर्क की सहायता के बिना वेद आदि शास्त्रों के विषयों का निर्णय भी सम्भव नहीं है। इसी से मय्यान् मनु भी करते हैं—

‘आर्य धर्मोपदेशश्च वेदशान्त्रि विरोधिना।

यत्तर्कानुसंधत्ते सधर्म वेद नेतर ॥’ १२।१०६।

निर्णय

तर्क के मातृ निर्णय का लक्षण करते हैं। तत्त्व का अन्वयार्ण (निश्चय) ही निर्णय पदार्थ है। किन्तु न्यायदर्शन के सोऽह पण्यों में निर्णय यह है जो अत्यन्त तथा तर्क में सिद्ध किया जाता है। इसी से गौतम अरण्य और तर्क के बाद निर्णय का लक्षण कहते हैं—‘प्रामाण्यं पण्यं प्रतिपत्त्याम्यामप्यारण्यम् निर्णयः’ १।१।४१। मध्य के बाद वादी और प्रतिवादी के द्वारा स्वयं का स्थापन और परपक्ष का सङ्गटन किया जाता है। जिससे मध्यम तत्त्व का अन्वयार्ण करता है उसे ही निर्णय कहते हैं। अभिप्राय यह है कि वादी और प्रतिवादी का अपने अपने विद्वान् में निर्णय रहना ही है किन्तु मध्यम यदि मध्य उपस्थित

करता है तो उसके निरास के लिए वादी और प्रतिवादी स्वपक्ष के स्थापन में और परपक्ष के खण्डन में प्रवृत्त होता है। क्योंकि मध्यस्थ को जब तक एक पक्ष का निर्णय नहीं हो जाएगा तब तक वह किसी सिद्धान्त का अनुमोदन नहीं कर सकता है। अतएव सिद्ध हुआ कि वादी और प्रतिवादी के द्वारा स्वपक्ष का स्थापन और परपक्ष का खण्डन हो जाने पर मध्यस्थ जिस एक पक्ष का अवधारण करता है उसी का नाम निर्णय है। समा में विजय प्राप्त करने की इच्छा से जल्प और किण्डा कथा में वादी और प्रतिवादी के द्वारा सिद्धान्त पक्ष उपस्थित करने पर मध्यस्थ को जिसका अवधारण होता है उसी को गौतम निर्णय कहते हैं। इस निर्णयमूल में पहले विमृश्य पद का प्रयोग किया गया है जिसका अर्थ है विचार करके अर्थात् मध्यस्थ के द्वारा नश्य होने के बाद।

समा में विजय की कामना नहीं रखने वाले गुरु तथा शिष्य की कथा 'वाद' में मध्यस्थ नहीं होता है। इस कथा से जो तत्त्व निर्णय होता है उसमें मध्यस्थ के द्वारा पहले सन्देह प्रस्तुत किया गया नहीं रहता है अतएव निर्णयमूल के 'विमृश्य' पद को छोड़कर सूत्र के अन्य अंश से ही वादकथा स्थल के निर्णय का लक्षण समझना चाहिए। 'अर्थान्वधारणम् निर्णयः' इतना अंश ही निर्णय का सामान्य लक्षण है। जिस किसी प्रमाण से अर्थ का अवधारण होता है = तत्त्व का निर्णय होता है वही निर्णय पदार्थ है और प्रमाणाभास से जिस पदार्थ का तत्त्व निर्णय होता है इसे भ्रमात्मक निर्णय कहते हैं।

वाद-जल्प और वितण्डा

महर्षि गौतम ने प्रथम सूत्र में वाद, जल्प और किण्डा इन तीन पदार्थों की चर्चा की है। इन पदार्थों को कथा कहा जाता है। भाष्यकार इन पदार्थों की व्याख्या में पहले ही कहते हैं—'तिस्रः कथाः भवन्ति। वादो जल्पो वितण्डा चेति' महर्षि गौतम स्वयं वाद में (५।१।१९ २३ सूत्रों में) इस पारिभाषिक कथा शब्द का व्यवहार करते हैं। वाल्मीकि रामायण के अरोष्या काण्ड में भी (२।४२।) इस कथा शब्द का व्यवहार किए हैं। अभी पहले यह जानना आवश्यक है कि इस कथा का सामान्य लक्षण क्या है। तार्किकशास्त्र में सरद राज कहते हैं—'विचार विषयो नाना वस्तुको वाक्यस्मिन्'। विचारणीय विषय में अनेक वस्तुओं के वाक्यसमूह को कथा कहा जाता है। किसी एक वस्तु या ग्रन्थकार के पूर्व पक्ष और उत्तर पक्ष, दोष और समाधान—इन विषयों के प्रतिपादक वाक्यसमूह को 'कथा' शब्द से नहीं कहा जाता है। अपितु विचारणीय विषय में निरमपूरक वादी और प्रतिवादी का उक्ति प्रत्युत्तिरूप

वचनसमूह 'कथा' है। कृत्तिहार विज्ञानाय इसी विषय को विस्तार करते हुए कहते हैं कि तत्त्वनिर्णय अथवा विज्ञानलभ के संपादन योग्य व्यापानुसूच वाक्य मन्त्रम कथा है। लौकिक विज्ञान के विषय में वाणी और प्रतिवादी की उत्तिप्रत्युत्ति रूप के पञ्चाशत वाक्य के अनुसू नहीं होती है। इसलिए उसे कथा रूप से नहीं कहा जाता है।

यथाथ में तत्त्वनिर्णय अथवा विज्ञय की प्राप्ति—इन दो उद्देश्यों में ही वादी और प्रतिवादी अपने मत के स्थापन में और दूसरों के मत के खण्डन में प्रवृत्त होते हैं। जिस में केवल तत्त्वनिर्णय के लिए गुण तथा शिष्य में विचार होना है वह वादकथा है। इसमें किसी व्यक्ति का विज्ञय की इच्छा नहीं रहती है। केवल तत्त्वनिर्णय करना ही उद्देश्य रहता है। अतएव परतक तत्त्वनिर्णय नहीं हो जाता है तब तक यह वाद चलता है।

जब वाणी और प्रतिवादी विज्ञय की इच्छा से विचार करते हैं उस स्थान के व्यापानुसूच उत्तिप्रत्युत्तिरूप वाक्यसमूह जप और विवक्षा शब्द से कहा जाता है। जहाँ प्रतिवादी भी वाणी की तरह अपने पक्ष का स्थापन करता है उस स्थान को जप कहते हैं और जहाँ प्रतिवादी अपने पक्ष का स्थापन नहीं करता है केवल परपक्ष का खण्डन ही करता है उस कथा को विवक्षा कहते हैं। महर्षि गौतम व्याख्यान के प्रथम अध्याय द्वितीय आश्रित में आरम्भ में ही इन कथाओं का उल्लेख करते हैं—'प्रमाणनर्कमाधनो पालम्भ निडावागिन्द्र पञ्चाननोपपन्न पाप्रतिपक्षपरिवहो वा । यथाना पप्रतन्त्रजातिनिग्रस्थानसाधनोपागम्भो वा । स प्रतिपक्षस्थापनादीना निग्रहा'।

जहाँ प्रथम भूत में वाद का लक्षण कहते हैं। जहाँ प्रमाण तथा तर्क से स्थापन का स्थापन और परपक्ष का खण्डन किया जाता है और वा विद्वान् का अंगीकार है अर्थात् जिसे अविद्वान् नहीं कहा जा सकता है वा प्रतिष्ठा आदि पाँच अंगों से युक्त है इस तरह के पक्ष और प्रतिपक्ष का परिग्रह = अर्थात् जहाँ वाणी और प्रतिवादी नियमत वा विद्वध धर्मों का = पक्ष और प्रतिपक्ष का स्थापन करता है उस वाणी तथा प्रतिवादी के वाक्यसमूह का शाब्दिक कहते हैं। जैसे तत्त्वनिर्णय के लिए शिष्य पहले गुण के समापन में वाद प्रारम्भ आदि पञ्चाशत वाक्य का प्रयोग करके आत्मा के अविनाश रूप वा का स्थापन करता है। अर्थात् गुण नियमपूर्णक आत्मा के निराकार रूप प्रतिपक्ष का स्थापन करता है और आनन्द पक्ष का खण्डन करता है जिसमें शिष्य का तर्क का निग्रह हो जाता है। इस स्थान के गुण तथा शिष्य

दोनों का उक्ति प्रत्युक्तिरूप वाक्यसमूह 'वाद' है। यहाँ शिष्य के द्वारा कहा गया प्रमाण तथा तर्क प्रकृत प्रमाण और प्रकृत तर्क नहीं है। किन्तु इसे प्रमाणाभास और तर्काभास कहते हैं, यद्यपि शिष्य इसे प्रकृत प्रमाण तथा प्रकृत तर्क समझकर प्रयोग करता है। इसी तात्पर्य में शिष्य के द्वारा कहे गये वाक्यसमूह को—'प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भ' शब्द से व्यक्त किया जाता है।

जल्प और चित्पण्डा कथा में प्रतिवादी जय की प्राप्ति के लिए किसी स्थल में प्रमाणाभास तथा तर्काभास को तत्पक्ष समझकर भी प्रमाण और तर्क रूप में प्रस्तुत करता है और उनके द्वारा स्वपक्ष का स्थापन तथा परपक्ष का खण्डन करता है। किन्तु वाद कथा में ऐसा नहीं होता क्योंकि प्रतारक व्यक्ति वाद कथा का अभिप्राय ही नहीं है। प्रमाणाभास अथवा तर्काभास को जान बूझकर उसमें यदि स्वपक्ष का स्थापन आदि नहीं किया जाता है तो इसे वाद कहते हैं। वाद के लक्षणसूत्रगत प्रथम पद से गौतम का यही अभिप्राय व्यक्त होता है। भाष्यकार कहते हैं कि—'पञ्चाप्यपेक्षपक्षः' इस पद से पहले—'प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भ' इस पद के प्रयोग से सूचित होता है कि किसी स्थल में पञ्चाप्यपक्ष के प्रयोग के बिना भी वाद कथा होती है। किन्तु प्रमाण तथा तर्क से ही यहाँ निज पक्ष का स्थापन और परपक्ष का खण्डन किया जाता है। अन्यथा यह वाद कथा नहीं हो सकता है।

जल्प और चित्पण्डा में मध्यस्थ के प्रश्न के अनुसार वादी यथानियम प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयवों का प्रयोग करता है और उसके साथ जय एवं पराजय की व्यवस्था पहले से ही रहती है। इसीसे प्रतिज्ञाहानि आदि सभी निमद्दस्थानों का उद्घाटन किया जाता है। किन्तु वाद कथा में केवल अपसिद्धान्त तथा हेत्वामास का प्रयोग होता है। गुरु भी यदि भ्रमग्रस्त अपसिद्धान्त कह देता है तो इसका ज्ञान उसे करा दिया जाता है। गुरु यदि दुष्ट हेतु से स्वपक्ष का स्थापन करता है तो शिष्य इसका उल्लेख कर देता है अन्यथा तत्पक्षनिर्णयरूप उद्देश्य सिद्ध ही नहीं होता है। वाद के लक्षणसूत्र के—'सिद्धान्ताविरुद्धः' पद से सूचित होता है कि वाद कथा में अपसिद्धान्त और हेत्वामास का प्रयोग किया जा सकता है एवं किया जाता भी है। भाष्यकार तथा अन्य प्राचीन आचार्यों के मन से वादकथा में पञ्चाप्यपक्ष वाक्य के प्रयोग होने में न्यून तथा अधिन नामक निमद्दस्थान की उद्घाटना अनवर पर की जा सकती है। पश्चात् निमद्दस्थान के निवार में इसका स्पष्टीकरण होगा।

मार्ग में गौतम द्वितीय सूत्र के द्वारा जल्पकथा का लक्षण कहते हैं। पहले वाद सूत्र के सूत्र में वाद के सभी धर्मों की कहा गया है। उन धर्मों से युक्त

होकर ही जहाँ छल, जाति और सभी प्रकारों के निग्रहस्थानों के द्वारा स्वप्न का स्थापन और परपक्ष का खण्डन किया जाता है इस तरह के वाक्य समूह को जल्प कहते हैं इस मूल में अन्तिम सिद्धेय में ज्ञात होता है कि वाद कथा में वादी और प्रतिवादी को जय की इच्छा नहीं रहती है किन्तु जय कथा में दोनों को जय की इच्छा रहती है क्योंकि विजय की कामना से ही प्रतिवादी छल आदि का व्यवहार करता है। जल्प और विनिष्ठा में जल्प के लिए अस दुर्नर का जो व्यवहार किया जाता है उस असदुत्तरसिद्धेय को ही छल और जाति कहते हैं। याद में (इसी अध्याय में) इनके स्वरूप का परिचय कराया जाएगा।

अभिप्राय यह है कि केवल तत्त्वनिर्णय के लिए जो विचार किया जाता है जिसमें किसी भी पक्ष को जय की इच्छा नहीं रहती है वह 'वाद' है। जल्प कथा में जय की इच्छा में वादी और प्रतिवादी अपने-अपने मिद्धान्त के स्थापनपूर्वक विचार करता है। गौतम के इन दोनों मूलों का यही अभिप्राय है। इसी के अनुसार प्राचीन आचार्यगण कहते हैं—'तत्त्वमुमुमुकथा वाद' 'उभयपक्षस्थापनायत्री विनिगीपुकथा जल्प'।

विनिष्ठा का लक्षण किया जाता है—'स प्रतिपक्षस्थापनाहीनो विनिष्ठा' (स = जल्प प्रतिपक्षहीन सन् विनिष्ठा मरति)। जल्प कथा में ही यदि प्रतिपक्षी के मन की स्थापना नहीं रहती है तो वह विनिष्ठा कथा होता है। तात्पर्य यह है कि वादी के मन की स्थापना होने पर प्रतिवादी केवल उसका खण्डन करता है। वादी का जो प्रतिपक्ष रहता है वह—अर्थात् वैतण्डिक का मत स्थापित ही नहीं किया जाता है। किसी के मन से वैतण्डिक का अपना सिद्धान्त ही नहीं होता है। किन्तु भाष्यकार वात्स्यायन ने युक्तियों में सिद्ध कर दिया है कि वैतण्डिक का भी अपना सिद्धान्त होता है। अन्यथा उसकी विनिष्ठा कथा समझ नहीं है। किन्तु वह उसका (निजपक्ष का) उपपादन नहीं करता है।

वस्तुतः महर्षि गौतम भी इस मूल में प्रतिपक्ष शब्द का वाद स्थापना शब्द का प्रयोग करते हुए कहते हैं कि वैतण्डिक का भी अपना सिद्धान्त होता है। किन्तु वादी के मन के खण्डन करने पर उससे मन की रतन मिट्टि हो जाएगी—इसी आशा में प्रतिवादी वैतण्डिक अपने मन की स्थापना नहीं करता है, और वादी के मन का खण्डन करता है। उद्योतसर भी कहते हैं—'अप्युपेक्ष कथं यो न स्थापयति स वैतण्डिक उच्यते'। जल्प कथा में वादी और प्रतिवादी दोनों ही नियमपूर्वक पञ्चासय वाक्य का प्रयोग करता है किन्तु विनिष्ठा में प्रतिवादी अपने मन की स्थापना नहीं करता है—जल्प और विनिष्ठा में

यही अन्तर है। चरकसंहिता के विमानस्थान (अध्याय ८) में कहा गया है—‘जपविपर्ययो नितण्डा। वितण्डा नाम परपञ्चदोषग्रचनमानमेव’। इस नितण्डा पदार्थ को नहीं जानकर किनेने व्यक्ति बाकुरुद्ध अथवा सत्य के अपत्याप के लिए कुतर्क के प्रयोग को वितण्डा शब्द से लेते हैं और वाक् नितण्डा तथा वादनितण्डा आदि शब्दों का व्यवहार भी करते हैं। वितण्डा शब्द का प्रयोग प्रायः उचित अर्थ में अभी नहीं होता है। ‘वितण्डयने=व्याहन्यते परपञ्चोऽनया’ इस व्युत्पत्ति के आधार पर वितण्डा वह कथा है जिसमें प्रतिनादी केवल परपञ्च का खण्डन करता है।

विचार के अन्तर में रुद्ध होकर जो कलह करता है अथवा सर्वजनसिद्ध वस्तु का अपत्याप करने के लिए कुतर्क प्रस्तुत करता है वह व्यक्ति वितण्डा कथा का भी अधिकारी नहीं है। तर्कशास्त्र के व्याख्याता और प्रचारक प्राचीन आचार्यगण इस तरह अनुचित करने के लिए उसे भी छूट नहीं देते हैं जो विचार के द्वारा केवल विजय की ही कामना करता है।

तीन प्रकार की कथाओं के अधिकारी के वर्गों के अन्तर में स्पष्ट कहा गया है कि जो व्यक्ति तत्त्वनिर्णय अथवा अत्याप की इच्छा रखता है और सर्वजनसिद्ध वस्तु का अत्याप नहीं करता है, सुनने में पड़ता है, उहारा या प्रगल्भ नहीं है, कथा करने के सभी व्यापारों में निपुण है और कलह नहीं करता है वही कथा का यथार्थ अधिकारी है। इसमें भी जो तत्त्वनिर्णय की कामना रखता है, सत्य का ज्ञान नूतनर अपत्याप नहीं करता है, प्रष्टन नियम में ही सभी वाक्यों का प्रयोग करता है, अन्तर पर ही उत्तर कह सकता है, और केवल युक्ति से सिद्ध तत्त्व का ही ग्रहण करता है वह यथार्थतः ‘वाद’ कथा का अधिकारी है।

किन्तु प्राचीन आचार्यगण ज-२ और वितण्डा के अङ्गरूप में (१) वादि नियम (२) प्रतिनादिनियम (३) समापति नियम और (४) मध्यस्थ तथा सदस्य नियम—इन चार को भी कह गये हैं। उनमें वादिनियम और प्रतिवादिनियम अर्थात् वादी और प्रतिनादी कौन हो सकता है—इसके अधिकार का निर्णय करना आवश्यक है। समापति इसका निश्चय करके वादी और प्रतिनादी को नियुक्त करता है। उस समापति राजा अथवा राजा के सहस्र प्रभावशाली व्यक्ति ही समापति हो सकता है। समापति उपयुक्त मध्यस्थ को चुनकर देता है और तब वादी तथा प्रतिनादी में विचार आरम्भ होता है। वादी और प्रतिनादी मध्यस्थ के समीप में जाकर नियमपूर्वक सभी कथाओं को (अपने वक्तव्य को) कहते हैं। अभी अन्यकथा के क्रम का विवरण संक्षेप में प्रस्तुत किया जाता है।

वादी पहले मध्यस्थ के प्रश्न के अनुसार प्रतिज्ञा आदि पञ्चाययरूप न्याय का प्रयोग करता है जिससे अपने मन का स्थापन होता है। पश्चात् उसने द्वारा कहे गये हेतु में दोष नहीं है—इसका प्रतिपादन किया जाता है। अर्थात् उक्त हेतु में समायमान सभी दोषों के निराकरण के लिए पहले हेत्वाभास का सामान्य लक्षण नहीं पड़ता है अतएव हेत्वाभास दोष नहीं है पश्चात् उसके विशेष विशेष लक्षणोंको पढ़ाकर सयमिचार आदि दोषों का अभाव सिद्ध किया जाता है। अतएव सिद्ध करना पड़ता है कि यह हेतु प्रकृत साध्यधर्म का साधक है।

इस तरह से वादी के सभी वक्तव्यों के समाप्त हो जाने पर प्रतिवादी मध्यस्थ के समक्ष म ही पहले वादी के प्रधान वक्तव्य का अनुवाद करता है क्योंकि मध्यस्थ को यह जानना आवश्यक रहता है कि प्रतिवादी यदि वादी की कथा को नहीं जानता है तो प्रतिवादी के पक्ष में अनेक निग्रहस्थान की उद्घाटना भी हो सकती है। पश्चात् वादी के सिद्धान्त के खण्डन के लिए वादी के पक्ष में हेत्वाभास से भिन्न निग्रहस्थानविशेष का उल्लेख करता है। यदि यह समझ नहीं है तो यथासमय हेत्वाभास दिखाकर वादी के हेतु में दोष का उद्घाटन करता है और अन्त में प्रतिज्ञा आदि पञ्चाययरूप न्याय के प्रयोग में अपने मन का स्थापन करता है।

प्रतिवादी का वक्तव्य समाप्त होने पर वादी तीसरा पक्ष लेकर प्रतिवादी की कथाओं का अनुवाद करता है जिससे मध्यस्थ को यह ज्ञान हो जाता है कि वादी प्रतिवादी की कथा को जानता है। पश्चात् यह (वादी) प्रतिवादी के द्वारा कहे गये दोषों का उद्धार करता है और प्रतिवादी के पक्ष में उपयुक्त रीति से दोष दिखाकर उसका खण्डन करता है। पुनः प्रतिवादी चौथा पक्ष लेकर पूर्ववत् सभी कार्यों को करता है। इसी प्रणाली से विजय की इच्छा (विचारों) में प्रकृत वादी और प्रतिवादी का साम्बन्ध होता है। अन्त में जो अपने मन में कहे गये दोषों का उद्धार नहीं कर सकता है और दूसरों के मन में दोष नहीं दिग्गम करता है वह पराजित होता है। मध्यस्थ उस अथ पराजय का निर्णय करता है और इसे जानकर समाप्तन इसकी घोषणा करता है। इस विचार का मैं वादी अपना प्रतिवादी यदि किसी भी नियम में च्युत हो जाता है तो उचित रूप से स्वयं के स्थापन करने पर भी नियमच्युत होने से तात्कालिक निग्रहस्थान को पारर निग्रहीत हो जाता है अर्थात् पराजित हो जाता है।

अभिप्राय यह है कि जय और विजय के विविध विनियमों को बना गया है उन नियमों का पालन अनन्य होना चाहिए। अतएव यहाँ जोय या कण्ड की

गुञ्जाइश ही नहीं है। किन्तु निग्रह और अनुग्रह में समर्थ सर्वमान्य किसी समापति का होना और इसी तरह का पक्षपात से रहित बोद्धा मध्यस्थ का मिलना आजकल दुर्लभ है। काल के प्रमान से आवश्यक कोई भी व्यक्ति नियम के बन्धन में रहना पसन्द नहीं करता है। इसीसे नियमपूर्वक वादी और प्रतिवादी की विचार पद्धति छुन सी होती जा रही है। इस विषय में अधिक कहना आवश्यक भी नहीं है।

किन्तु यहाँ यह कहना आवश्यक है कि वाद कथा में समा तथा मध्यस्थ आदि का प्रयोजन नहीं है। पर्णकुटी में या पेड़ के नीचे बैठकर गुरु और शिष्य तत्त्व निर्णय के लिए 'वादकथा' करते हैं। मुमुक्षु व्यक्ति को भी तत्त्वनिर्णय और उसकी दृढ़ता के लिए पहले आन्वीक्षिकी विद्या का अध्ययन, धारणा तथा निरन्तर चिन्तनरूप अभ्यास आवश्यक है। वाद में इस विद्या को जानने वाला अगूया से रहित शिष्य, गुरु, सुनीष्य और शास्त्र में निष्णात किसी अन्य के समीप में भी वादकथा कर सक्ता है। इसी का प्राचीन नाम—'तद्विग्रसंवाद या तद्विग्रसमाया' है। महर्षि गौतम ने भी वाद को इस शब्द से दो छत्रों में कहा है^१। वाद-विचार में लेशमान भी किसी को विजय की दृष्टि नहीं रखती है। अतएव इसे वीतरागकथा कहते हैं। किन्तु इसमें भी नियमपूर्वक किसी एक मन का पण्डन हो ही जाता है। अव्यथा वाद का उद्देश्य ही सिद्ध नहीं हो सकता है। शारीरकमाध्य में शङ्कराचार्य ने इसका समर्थन किया है।

उपर्युक्त तीन कथाओं में वाद ही सर्वश्रेष्ठ है^२ क्योंकि वह तत्त्वनिर्णय में सहायक और परम पवित्र भी है। भगवान् श्रीकृष्ण कहते हैं—'वादः प्रचदता-महम्' (गीता-१०-३२) अर्थात् उन कथाओं में मैं वाद हूँ।

स्थान-स्थान पर मुमुक्षुओं को भी जल्प और विनोद करनी पड़ती है। इन कथाओं का भी तत्त्वज्ञान आवश्यक है। इसी से महर्षि गौतम सोलह पदार्थों में इन पदार्थों की भी चर्चा करते हैं। विजय की कामना से होनेवाली जल्प

१. 'ज्ञानप्रदृणाभ्यासस्तद्विद्यैः सह संवादः । तं शिष्यगुरुसत्रव्याचालि-
विशिष्टप्रेयोपिभिरनमूयिभिरभ्युपेयान् ।' न्यायदर्शन ४।२।४७-४८ ।

२. 'ननु मुमुक्षुणा बोधसाधनत्वेन सम्यग्दर्शननिरूपणाय स्वपक्षस्थापनमेव
देशलं कर्तुं युक्तम् किं परपक्षनिराकरणेन परपक्षकरणे, वादमेवं, तथापि महाजन-
परिगृहीतानि महान्ति सां-वादितन्त्राणि'—इत्यादि (शारीरकमाध्य १।२।१।)
'तत्त्वनिर्णयावसाना वीतरागकथा, न च परपक्षद्वयमन्तरेण तत्त्वनिर्णयः शक्यः
वर्तुमिति तत्त्वनिर्णयाय वीतरागेणापि परपक्षो दूष्यते न तु परपक्षतयेति त वीत-
रागकथाः त्रैलोक्यहृतिरित्यर्थः' ।—यामनो ।

और जिन्हा कथा में मुन्मुषुओं को क्यों रुचि रखनी चाहिए—इसके उत्तर में महर्षि गौतम कहते हैं—‘तत्त्वाध्ययमायमरध्वार्थं कथयन्ति ते वीजप्रोह-
भ्यश्च गार्थं कष्टकशाखास्रणन्’ ४।१।५०। किसी ने अपने खेत में बीज बोया है।
अद्वार भी आ गये हैं। तब साथ महर्षि आदि में उन अक्षुओं का बचाने के लिए
जैसे काँट वाली टाट से खेत को घेरकर उन अक्षुओं की रक्षा की जाती है उसी
तर्ह में मुन्मुषु व्यक्ति को अपने तत्त्वनिश्चय की रक्षा के लिए व्यासपक्षता होने
पर ब्रह्म और जिह्वा कथा करना चाहिए। भाष्यकार वात्स्यायन गौतम के
तात्पर्य को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि शास्त्रों के द्वारा पहले तर्कों के मुन लेने पर
जैसे वह तत्त्वनिश्चय दृढ़ या परिपक्व नहीं हुआ है वह व्यक्ति उसकी दृढ़ता के लिये
शुरू के उपदेश में प्रवृत्त होता है। इन लोगों के समीप में नास्तिकता उसने निप-
रीत पत्र का समर्थन करने है जिसमें तत्त्वनिश्चय में हानि होती है। अतएव उस
तत्त्वनिश्चय की रक्षा के लिए मुन्मुषुओं को भी अगत्या ब्रह्म और जिह्वा कथा
का आश्रय लेना पड़ता है जिसमें नास्तिक को निर्गम किया जा सकता है।
किन्तु धन का लालच, समाज में आदर और ग्यार्ति के लालच के लिए इन कथाओं
की कुछ भी उपयोगिता नहीं है। भाष्यकार स्पष्ट कहते हैं—‘तदेतद् निरा-
परिपाल्नायम्, न लाभपूजायत्सर्यमिति’।

तात्पर्योक्तान्तर वाच्यवति मिथ कहते हैं कि क्रिने साद्विष नामिक सद्विषा म निरुक्ति के कारण अथवा लाम, पूजा (आदर) तथा ख्याति की कामना से आन्तिकों के ऊपर अक्रमण करते हैं और वेद, ब्राह्मण आदि का खण्डन करते हैं जिससे समाज में और धर्मरक्षक राजाओं में मनिनिष्ठम उपस्थित होता है और प्रजासंग में इसने धर्मसङ्कट की आपत्ति हो जाती है। इससे निरुक्ति के लिए आन्तिक पण्डित समाज तन्त्र में जय और विजय से उस नास्तिकों की पराजित करता है। किन्तु ये लोग भी वेद विद्या तथा वैदिक धर्म की रक्षा के लिए ही ऐसा करने हैं। धन की आशा में अथवा समाज में प्रतिष्ठा के लिए ये कृपाएँ नहीं बनाई जाती हैं। गौतम के इसी शून्य के अनुसार तार्किकरक्षा में वरदण्ड कहते हैं कि धर्मशास्त्र में—'न विदुः'

१. जात होता है कि गौतम के इस सूत्र के अनुसार ही किसी समय में वेदान्तो-‘इदं ब्रह्मवावरणम्, तत्तन्नु वादिराम्यान्’ इस तरह की वावरणना करता है। किन्तु इस सूत्र से गौतम म्यायसाधन को ब्रह्मवावरण नहीं कहते हैं। उन्होंने ‘तत्तन्नु वादिराम्यान्’ इस तरह की भी सूत्ररचना नहीं की है।

२. अथ 'न विमुह्य कदा कृत्यन्' इत्यादिभिः ज्ञापयितुमर्थोक्तिरेव, तदु-
नीयः, नास्ति कनिरावरणार्थम् अथवा कर्तव्यत्वेन तदितरविषयवर्तमानिरेव सः ।
तदुक्तं—'तत्ताज्ज्यवशादसंरक्षणार्थम्' इत्यादि ।

कथा कुर्यात्' यह निषेध वाक्य कहा जाता है अर्थात् जन्म और मरण नहीं करनी चाहिए । किन्तु इस निषेध वाक्य का तात्पर्य यह है कि अनुचित उद्देश्य को लेकर विजय की इच्छा से शिष्ट आत्माओं के साथ इन कथाओं को नहीं करना चाहिए किन्तु अमर पर अशिष्ट एव वर्जनीय नास्तिकों के साथ उमे निरन्तर करने के लिए जन्म और मरण कथा का आश्रय लेना कोई अनुचित नहीं है । मर्यादा गौतम का भी यही अभिप्राय है । रामानुज संप्रदाय के वैष्णव दार्शनिक वेङ्कटनाथ ने न्यायपरिमुद्धि में इस कथा को स्पष्ट कहा है । इस व्यंग्य की शास्त्र सिद्ध प्रमाणित करते हुए भगवद्गीता के—'वाद प्रवृत्तामहम्' का उद्धरण देकर दिखाने हैं कि रामानुज सिद्धान्त भी इस व्यंग्य का समर्थन करता है । यथापि म जो भी उद्देश्य हो, जिस अस्त्य म हो—किन्तु देखा गया है कि अमर पाकर निरूपण (शुद्धचित्त) व्यक्ति भी विजय की कामना से शास्त्र विचार करता है । प्राचीन समय में राजर्षि जनक की यज्ञसभा में ब्रह्म को जानने वाले मुनि याज्ञवल्क्य ने भी विजय की इच्छा से ऊपस्थ कहोल और आर्त भाग आदि ब्राह्मणों के साथ शास्त्रविचार करके उन्हें पराजित किया था और इन लोगों ने भी याज्ञवल्क्य को पराजित करने के लिए कितने दुरुत्तर प्रश्न पूछे थे । उद्वाग्न्य उपनिषद् के तृतीय अध्याय के आरम्भ में ही इसका निरण दिया गया है । यद्यपि वहाँ उन प्रश्नों में तथा याज्ञवल्क्य के उत्तरों में गौतम के प्रतिपादित जन्म तथा मरण कथा के लक्षण समन्वित नहीं होते हैं तथापि जीवन्मुक्तिविरोध नामक ग्रन्थ में अद्वैतवादी निराकरण मुनि भी उन लोगों के निराकरण का समर्थन करते हैं ।

जा भी हो, इस विजय में अनापेक्षक जानकर अभी कुछ भी अधिक नहीं कहा जाता है । अर पाठकों को हेत्वाभास का परिचय दिया जाता है ।

— • —

१ 'आगमसिद्धा चेय व्यवस्था' 'वादप्रत्यक्षितव्याप्तिरित्यादिप्रवचनम् । भगवद्गीताभाष्येऽपि—इत्यादि—न्यायपरिमुद्धि (चौथ्या सोरिज) द्वितीय भागिह देखिये ।

२. अस्ति हि याज्ञवल्क्यस्य तत्प्रतिवादिनामुपस्थकहोलादोनाञ्च भूयान् विद्या मद्, तै. सर्वैरपि विजिगीषुकषाया प्रवृत्तवान्' इत्यादि—'जीवन्मुक्ति विरोध' द्वितीय प्रकरण (बम्बई संस्करण पृ० २४७) ।

सोलहवाँ अध्याय

(उत्तरार्द्ध भाग)

हेत्वाभास

अनुमान में जो प्रकृत हेतु नहीं रहता है और हेतु की तरह प्रतीत होता है उसका नाम हेत्वाभास है। इस हेत्वाभास के ज्ञान के बिना उन तीनों प्रकारों की कथा का अधिकार ही किसी को नहीं होता है। इसी से गौतम यथाक्रम इसकी चर्चा एव विभाग करते हैं—‘सत्यभिचारविरुद्ध प्रकरणसम साध्यसम कालतीता हेत्वाभासाः’ १।१।४। सत्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरणसम (सत्यतिपाय), साध्यसम (असिद्ध) और कालतीत (राक्षित)—इन पाँच प्रकारों के हेत्वाभास होते हैं। इस सूत्र का हेत्वाभास शब्द इसके सामान्य लक्षण की सूचना देता है क्योंकि—‘हेतुल्लघनाभासाद्देतवो हेतुसामान्यादेतवगमोपमानाः’। हेतु के सभी लक्षणों के नहीं घटने पर भी जो पदार्थ हेतु नहीं है और सादृश्य से हेतु की तरह प्रतीत होता है वही हेत्वाभास है। अनुमानस्थल में पहले यह जानना आवश्यक है कि हेतु के क्या लक्षण हैं। मन्नि गौतम हेतुशब्द के लक्षणग्रन्थ में—‘साध्य साधनम्’ पद से और पश्चात् पाँच प्रकारों के हेत्वाभास के द्वारा हेतु के सामान्य लक्षण की सूचना देते हैं। इसी से आधुनिक नैयायिक कहता है कि (१) पक्ष में हेतु की स्थिति (रहना) (२) पक्ष में हेतु का रहना (३) विपक्ष में उसका नहीं रहना (४) असंप्रतिपक्षितत्व और (५) अग्रपक्षितत्व—इन पाँच धर्मों को हेतु के सामान्य लक्षणरूप में कहा गया है। कहीं कहीं इनमें से चार धर्मों को भी इसका लक्षण कहा गया है^१।

१. जिस स्थल में सत्य का रहना समभव नहीं है उस स्थल में सत्यविरुद्ध को छोड़ कर अन्य चार धर्म ही और जहाँ विपक्ष समभव नहीं है उस स्थल में विपक्षविरुद्ध को छोड़कर अन्य चार धर्म ही हेतु के लक्षण होते हैं—यह जानना आवश्यक है। सर्वामृत ग्रन्थ में जगद्गीता सर्वज्ञानार ने भी इसका समर्थन किया है।

इस अधिकरण (धर्मा) में किसी धर्म का = साध्य का अनुमान किया जाता है उसका नाम 'पक्ष' है। जहाँ इस अनुमेय धर्म की स्थिति का निश्चय रहता है वह अधिकरण 'सपक्ष' है। जिस अधिकरण में इस अनुमेय धर्म का अभाव निश्चित रहता है उसका नाम विपक्ष है। जैसे धूम से आग के अनुमान में पर्यंत पक्ष होता है, पाकशाला (महानस) सपक्ष और जल आदि विपक्ष। पक्ष में हेतु का रहना पक्ष सत्त्व शब्द से कहा जाता है। सपक्ष में हेतु का रहना सपक्ष सत्त्व है और विपक्ष में हेतु का नहीं रहना विपक्षामत्त्व है। उपर्युक्त अनुमान में पर्यंतरूप पक्ष और पाकशालारूप सपक्ष में धूम रहना है और जलादि विपक्ष में वह नहीं रहता है, अत एव धूम हेतु में पक्षसत्त्व, सपक्ष सत्त्व तथा विपक्षामत्त्व—ये तीन धर्म विद्यमान हैं। यहाँ उक्त हेतु का प्रतिपक्ष का अर्थान् तुल्यव्यतिरोधी किसी हेतु का ज्ञान नहीं हुआ है अतएव अत्यप्रति पक्षित्व धर्म भी है। पर्यंत में आग नहीं रहती है—यह प्रमाण से निश्चित नहीं है अतएव अग्राहित्व धर्म भी रहता है। इसलिए धूम हेतु में हेतु ने सभी लक्षण उक्त पाँच धर्म की स्थितिरूप विद्यमान हैं।

महर्षि गौतम उक्त पाँच धर्मों में एक धर्म के आधार में पाँच प्रकार के हेत्वाभास को कहते हैं। क्योंकि विपक्ष में हेतु की अमत्ता नहीं रहने पर हेतु में विपक्षामत्त्व नहीं रहने पर (१) सव्यभिचार नामक हेत्वाभास होता है। (२) सपक्ष में हेतु के नहीं रहने से निरुद्ध नामक हेत्वाभास रहता है। (३) असप्रतिपक्षित्व नहीं होने से प्रकरणसम नामक हेत्वाभास होता है। (४) पक्ष में हेतु के नहीं रहने से साध्यसम नामक हेत्वाभास होता है। (५) अग्राहित्व नहीं रहने से 'शाल्यतीत' नामक हेत्वाभास होता है। किन्तु इन सभी पदार्थों में हेतु के किसी किसी धर्म के रहने में वह हेतु का सहारा है। इसीसे हेतु की तरह प्रतीयमान होता है अतएव उपर्युक्त हेत्वाभास का लक्षण देना है। तार्किकरक्षा ग्रन्थ में बरदराज भी कहते हैं—

‘हेतोः केनापि रूपेण रहिताः कैश्चिदन्दिताः।

हेत्वाभासाः पञ्चधा ते गौतमेन प्रपञ्चिताः॥’

पूर्व सूत्र में कहे गये हेत्वाभासों में प्रथम प्रकार का नाम सव्यभिचार है। महर्षि गौतम इसका लक्षण सूत्र कहते हैं—‘अनैकान्तिक सव्यभिचारः’ २।१।४। जो अनैकान्तिक है उसे ही सव्यभिचार कहते हैं। यह अनैकान्तिक तथा अनैकान्त शब्द ने भी कहा जाता है। प्राचीन समय में परस्पर विरोधी अर्थ में ‘अन्त’ शब्द का प्रयोग होता था। अनमान स्थल में साध्यधर्म और उसका आधार परस्पर निरुद्ध दो ‘अन्त’ होते हैं। ‘कस्मिन् अन्ते निश्चे’ इस व्युत्पत्ति के अनुसार ‘एकान्तिक’

शब्द का अर्थ होता है किसी एक अन्त में नियत रहने वाला और इसका विपरीत अर्थान् जो हेतु किसी एक पक्ष में निश्चय रूप में नहीं है वह अनवशान्तिक होता है। साध्यकार की इस व्याख्या के अनुसार पल्लितार्थ यह होता है कि अनुमान-स्थल में जो हेतु सपन्न म तथा विपन्न म रहता है वही सत्यभिचार नामक हेत्याभास है। इस हेतु में विपन्नसत्त्वरूप हेतु का लक्षण नहीं घटता है। अतएव साध्यधर्म के व्यभिचारी होने में यह व्याप्तिगुण्य हेतु है। जैसे दाटी कहता है—‘शब्दो नित्य, स्पर्शान्यत्वादात्मक’। इस स्थल में आत्मा आदि अनेक नित्य पदार्थों की तरह रूप आदि अनेक अनित्य पदार्थ में भी स्पर्श-गुण्य रहता है अतएव यह हेतु नित्यत्व का व्यभिचारी होता है। इसी का नाम सत्यभिचार है। इस हेतु में हेतु का विपक्ष सत्त्व अर्थान् साध्य के निश्चित अनधिकरण में हेतु की निश्चयमानता है जो दोष है या व्यभिचार कहिए। व्यभिचार के निश्चय से व्याप्ति का निश्चय समझ ही नहीं है अतएव इस हेतु से अनुमिति नहीं टांकी है। बाद में महर्षि गौतम भी—‘व्यभिचारादहेतुः’—(४।१।५) इस सूत्र में व्यक्त करते हैं साध्यधर्म के व्यभिचार विशिष्ट होने में हेतु व्याप्ति विशिष्ट नहीं होता है अतएव यह प्रकृत हेतु नहीं है। इस सूत्र में ज्ञान होता है कि साध्य धर्म के व्यभिचार का अभाव ही व्याप्ति का स्वरूप है यह अनुमान का अङ्ग होता है। यद्यपि व्याप्ति के अन्य लक्षण भी हैं।

नारिक रथाकार वरदराज तथा अन्य नैयायिकों ने भी इस सत्यभिचार के साधारण और असाधारण नामक दो प्रकारों को कहा है^१। जो हेतु पञ्च, सपन्न तथा विपन्न तीनों में रहता है वह ‘साधारण’ सत्यभिचार है। ‘शब्दो नित्य स्पर्शान्यत्वादात्मक’ ‘पर्जनो भूमयान् वहे’ आदि इसके उदाहरण होते हैं।

१. बाद में ‘तत्त्वचिन्तामणिकार’ गङ्गेश उपाध्याय ने सत्यभिचार के तीसरे प्रकार को भी कहा है जो ‘अनुपमहारी’ है। क्रमशः इन तीनों प्रकारों के सत्यभिचार की विभिन्न व्याख्याएँ हुईं। गङ्गेश आदि के मत में ‘सर्वे प्रमेयम्’ इस तरह सभी पदार्थों में प्रमेयत्व धर्म के अनुमान में जो हेतु होगा वह अनुपमहारी सत्यभिचार होता है क्योंकि इस अनुमान में सभी पदार्थ पक्ष ही हो जाते हैं सपन्न या विपन्न रूप दृष्टान्त के अभाव में उस हेतु के साथ प्रमेयत्वरूप साध्य धर्म की व्याप्ति का निश्चय नहीं होता है। सारांश यह है कि सभी पदार्थों को किसी अनुमान के पक्ष मान लेने पर हम मत में वहाँ जो भी हेतु होगा वह ‘अनुपमहारी’ होगा। अनेक नवीन नैयायिकों के मत में सभी पदार्थों में विद्यमान वाक्यत्व तथा प्रमेयत्व आदि नेत्रलान्घ्रयो धर्म हैं उनके साध्यधर्मरूप में व्यवसाय हेतुरूप में गृहीत होने पर उन स्थल का हेतु अनुपमहारी होता है।

जो हेतु सपञ्च तथा विपञ्च में नहीं रहता है केवल पञ्च में ही रहता है वही सत्यभिचार का दूसरा भेद असाधारण है। जैसे 'शब्दो नित्यः शब्दत्वान्' इस अनुमान में शब्द में नित्यत्व सिद्ध करने के लिए शब्दमात्र के असाधारण धर्म शब्दत्व के हेतुरूप में लिया गया है। अतएव यह असाधारण सत्यभिचार है। क्योंकि जगतक शब्द में नित्यत्व या अनित्यत्व का निश्चय नहीं हुआ है तो तब शब्द न सपञ्च हो सकता है न विपञ्च ही। और सपञ्च या विपञ्च रूप किसी दृष्टान्त के समान नहीं होना पर उत्त स्थान में शब्दस्वरूप हेतु के साथ नित्यत्व का व्याप्तिनिश्चय ही नहीं होता है। किन्तु शब्द में शब्दस्वरूप असाधारण धर्म में ज्ञान से—'शब्दो नित्यो न वा' यह सशय होता है। अतएव यह हेतु प्रवृत्त हेतु नहीं है, अपितु असाधारण नामक सत्यभिचार का दूसरा भेद है। इस मत में उपर्युक्त सूत्र में अनैकान्तिक शब्द का यही अर्थ ज्ञात होता है। किन्तु भाष्यकार इस तरह की व्याख्या नहीं करते हैं।

द्वितीय हेत्वामास का नाम विन्द है। गौतम इसका लक्षण सूत्र करते हैं—'निदानमग्न्युपेय तद्विरोधी विन्दः' १।१।६। किसी सिद्धान्त की मानकर उठने विरोधी पदार्थ को हेतुरूप में ग्रहण करने पर वह विन्द नामक हेत्वामास होता है। अभिप्राय यह है कि जो हेतु साध्यधर्म का व्यापक है अर्थात् उसके अभाव का साधक है वही विन्द शब्द में कहा जाता है। जैसे वादी पढ़ते—'शब्दो नित्यः' कहकर अर्थात् शब्द में नित्यत्व सिद्धान्त की मानकर पञ्चान् भ्रम में या किसी अन्य कारण से—'उपतिमत्त्वान्' इस हेतुवाक्य को करता है। यहाँ 'उत्पत्तिमत्त्व' हेतु विन्द हेत्वामास है क्योंकि जिन पदार्थों में 'उत्पत्तिमत्त्व' धर्म है वे सभी अनित्य पदार्थ हैं। अतएव अनित्यत्व के साथ ही उत्पत्तिमत्त्व की व्याप्ति है। यह अनित्यत्व का ही साधक है और नित्यत्व का विरोधी है। यह 'उत्पत्तिमत्त्व' हेतु नित्यस्वरूप साध्य धर्म के अभाव का (अनित्यत्व का) साधक है अतएव नित्यत्व का साधक नहीं हो सकता है। इस स्थान में नित्यव्यतिरिक्त आत्मा आदि पदार्थों में अर्थात् सपञ्च में उत्पत्तिमत्त्व धर्म नहीं रहता है। हेतु में सपञ्चस्वरूप हेतु का लक्षण नहीं बताया है। अतएव यह विन्द हेत्वामास होता है। तार्किकशास्त्रकार बादराज करते हैं—'विन्दः स्यात् वर्तमानो हेतुः पञ्चनिमित्तो'। अर्थात् केवल पञ्च तथा विपञ्च में वर्तमान हेतु विन्द होता है। इस मत में हेतु में पञ्चत्व नहीं है अतएव विन्द नामक हेत्वामास होता है।

'प्रकरात्मम' हेत्वामास का तीसरा भेद है। गौतम इसका लक्षण सूत्र करते हैं—'यस्मात् प्रकराचिन्ता स निर्धार्यमपदिष्टः प्रकरात्मम' १।१।७।

जिसे प्रकरण के विषय में चिन्ता होती है अर्थात् किसी पद का निर्णय नहीं होकर सहाय के विषय रूप पद और प्रतिपक्ष के विषय में विश्वास होती है, यह निर्णय के लिए कहा गया अर्थात् हेतु रूप में कथित होने से 'प्रकरणसम' नामक हेतुसामान्य होता है। इस प्रकरण शब्द का अर्थ है चाही और प्रतिचाही के पद तथा प्रतिपक्ष रूप दो धर्म। इन धर्मों के विषय में मध्यम्य की विश्वासा ही 'प्रकरणचिन्ता' है।

जैसे चाही नैयायिक कहता है—'शत्रोऽनित्य नित्यधर्मानुपपत्त्ये' शब्द अनित्य है क्योंकि इसमें नित्य धर्म की उपपत्ति नहीं होती है। अर्थात् नित्य पदार्थ के किसी धर्म की उपपत्ति नहीं होती है। पश्चात् प्रतिचाही भीमाकर कहता है—'शत्रो नित्य. अनित्यधर्मानुपपत्त्ये' शब्द नित्य है, इसमें अनित्य पदार्थ के किसी धर्म की उपपत्ति नहीं होती है। यहाँ शब्द में अनित्यत्व तथा नित्यत्व पद तथा प्रतिपक्षरूप दो प्रकरण हैं। किन्तु चाही या प्रतिचाही इस स्थल में किसी के हेतु में दोष नहीं दिखाता है अपरन्तर्गत उन दोनों हेतुओं में उपाय का निश्चय नहीं कर पाता है और वे दोनों ही हेतु तत्पर हैं। अनिश्चित उपायत्व ही रहा दो हेतुओं में तुल्यत्व है। इस स्थल में किसी हेतु में किसी पद का अनुमिति रूप निर्णय नहीं होने से मध्यम्य को शत्रु में नित्यत्व और अनित्यत्व के सहाय की निवृत्ति नहीं होती है। बाद में इस विषय में विश्वासा होती है। उपर्युक्त में दोनों हेतु ही इस चिन्ता के प्रसंगिक हैं अपरन्तर्गत वे दोनों ही हेतु प्रकरणसम नामक हेतुसामान्य हैं। यही 'प्रकरणसम' आज का 'सत्प्रतिपक्ष' शब्द से प्रसिद्ध है। दीवितिकार सुनाथ विरोधनिष्ठा कहते हैं—'सत् प्रतिपक्षो विरोधि परामर्शो यस्य स तथा'। जयन्तभट्ट के मत में उन दोनों हेतु 'निष्ठाव्यभिचारी' नाम से कहे जाते हैं^१।

१ जयन्तभट्ट के मत में इन प्रकरणसम हेतुओं के प्रयोग में मध्यम्य को इन दो प्रकरणों के विषय में मानव सहाय ऊपर चिन्ता होती है। बाद में रत्न-कोषकार पृथक्पृथक् आचार्य इस स्थल में सहायत्व अनुमिति ही मानते हैं। (प्रथम संस्करण में जयन्तभट्ट के मतानुसार व्याख्या लिखी गई है। किन्तु भाष्यकार मध्यमिचार से इसमें भेद दिखाने के लिए सूत्रोक्त —'प्रकरणचिन्ता' पद को व्याख्या करते हैं कि प्रकरण के विषय में विश्वासा। उदाहरणार्थ आदि नैयायिकगण भी समर्थन करते हैं कि सत्प्रतिपक्षरूप का हेतुषा के प्रयोग में बाद में साध्य धर्म और उस के अभाव के विषय में मध्यम्यगण को सहाय नहीं होता है। किन्तु किसी पद के निर्णय नहीं होने पर इस विषय में विश्वासा नहीं होती है। इस विषय में बहुत सूक्ष्म विचार किए गये हैं और मतभेद भी है—

‘साध्यसम’ हेत्वामास का चौथा प्रकार है। गौतम इसका लक्षण कहते हैं—‘साध्याविशिष्टः साध्यत्वात् साध्यसमः’ १।१।८। साध्यता के कारण जो पदार्थ साध्यधर्म का सदृश रहता है वह ‘साध्यसम’ नामक हेत्वामास है। अभिप्राय यह है कि सिद्ध पदार्थ ही अनुमान का हेतु हो सकता है। किन्तु वारी और प्रतिवादी के साध्य धर्म जैसे अनुमान से पहले असिद्ध होने के कारण साध्य होता है उसी तरह से उसके हेतु पदार्थ भी पहले असिद्ध होने के कारण साध्य के समान होता है। इस पदार्थ में पक्षमत्परूप हेतु का लक्षण नहीं रहता है इसी से यह प्रवृत्त हेतु नहीं होकर हेत्वामास होता है। पक्षसत्परूप हेतुलक्षण के अभाव में ‘साध्यसम’ नामक हेत्वामास होता है। यही साध्यसम वाद में ‘असिद्ध’ शब्द ने प्रसिद्ध हुआ है। विभिन्न ग्रन्थों में इसकी विभिन्न व्याख्याएँ तथा अनेक प्रकार के वर्णन मिलते हैं। भाष्यकार वाल्यायन ने—‘द्रव्य छाया गतिम र्ज्ञान’ इस अनुमान में ‘गतिम-च’ हेतु को साध्यसम के उदाहरण रूप में कहा है क्योंकि छाया में गतिक्रिया है अर्थात् मनुष्य की तरह छाया भी चलती है—इसे प्रतिवादी (नैयायिक) नहीं मानता है। नैयायिक के मत में मनुष्यों के द्वारा किया गया आलोक का अभाव ही ‘छाया’ है। वह कोई विलक्षण पदार्थ नहीं है। उसमें गतिक्रिया नहीं रहती है। किन्तु कितने स्थानों में उसका भ्रम होता है। इसी से प्रतिवादी के मत में छाया में गतिमत् हेतु के असिद्ध होने से यह हेतु प्रवृत्त हेतु नहीं होकर ‘साध्यसम’ हेत्वामास होता है।

न्यायवार्तिककार उद्योतकर इस साध्यसम या असिद्ध के तीन भेद मानते हैं—स्वरूपासिद्ध, आभयासिद्ध और अन्यथासिद्ध। उपर्युक्त उदाहरण ही तीनों भेदों के होते हैं। जैसे छाया में गतिक्रिया स्वरूपतः असिद्ध है अतएव वह ‘स्वरूपासिद्ध’ का उदाहरण हुआ। वारी भीमासक यदि कहे कि छाया जो एक स्थान में दृश्य होती है वही अन्यत्र भी दीखती है—यह स्थानान्तरण उस पदार्थ की गतिक्रिया के बिना संभव नहीं है—इस तरह से व्याख्या करने पर वारी हेतु आभयासिद्ध हुआ क्योंकि छाया में जगत्तत्त्व द्रव्यत्व सिद्ध नहीं हुआ है तबका अन्यद्रव्य की तरह स्थानान्तर में दर्शनरूप हेतु भी सिद्ध नहीं है। अतएव छाया में द्रव्यत्व के सिद्ध नहीं होने से उसी को आभय कर के कहा गया स्थानान्तर में दर्शनरूप हेतु ‘आभयासिद्ध’ हुआ। किन्तु आलोक विशेष के अभाव को छाया मानने पर भी स्थानान्तर में उसका दर्शन हो सकता है क्योंकि प्रतिवादी के मत में अभाव पदार्थ का भी चानुप प्रत्यक्ष होता है। किन्तु

इन सभी विषयों की व्याख्या तथा आलोचना के लिए न्यायदर्शन (हि. सं.) प्रथमखण्ड के ३५०-५३ पृष्ठों को देखिए।

अन्य दार्शनिकों के मत में छाया यदि द्रव्य पदार्थ नहीं है तो भी स्थानान्तर में उसका दर्शन हो सकता है। अतएव यह हेतु 'अन्यथासिद्ध' हुआ।

महर्षि गौतम ने भी यत्रपि असिद्ध शब्द का प्रयोग नहीं किया है किन्तु गूरु के 'साध्यानिर्दिष्ट' शब्द से सूचित किया है कि जो हेतु केवल प्रतिपादी के मत में असिद्ध है वह भी साध्यसम है। नैययिक दर्शन के प्राचीन आचार्य प्रशस्तदेव भी इस असिद्ध को 'अन्यतरासिद्ध' नाम से और जो हेतु वादी और प्रतिपादी दोनों के मत में असिद्ध रहता है उसको 'उभयासिद्ध' नाम से कहते हैं। जैसे—'गन्धोऽनित्य, चाधुपन्वात्' इस प्रयोग में चाधुपत्त्य हेतु 'उभयासिद्ध' है क्योंकि वादी और प्रतिपादी दोनों के मत में शब्द में चाधुपत्त्य असिद्ध है। इस तरह से जो हेतु अनुमान के धर्मों (पक्ष) के एक अंग में असिद्ध रहता है उसे 'एकदेशासिद्ध' अथवा 'भागासिद्ध' कहते हैं। जो हेतु अनुमान के धर्मों (पक्ष) में है या नहीं इसका सन्देह है उसे सन्दिग्धासिद्ध कहते हैं। किसी निर्दिष्ट हेतु के विशेषण या विशेष्य के असिद्ध होने से क्रमशः विशेषणासिद्ध और विशेष्यासिद्ध हेतुसामान होता है। इन सभी असिद्धों का अन्तर्भाव स्वरूपासिद्ध में होता है।

तत्त्वचिन्तामणिनार गङ्गेश उपाध्याय हेतु की असिद्धि को (१) आध्यासिद्धि, (२) स्वरूपासिद्धि और (३) व्याप्यत्वासिद्धि—इन तीन प्रकारों को कहते हैं। हेतु की व्यर्थ विशेषणरता व्याप्यत्वासिद्धि है। किन्तु एतन्नाथ त्रिरोमणि इसको हेतु के दोषरूप में नहीं मानते। इनके मत में साध्य धर्म या हेतु के विशेषण के असिद्ध होने से उस स्थल में व्याप्तिनिश्चय नहीं होने से हेतु का दोष व्याप्यत्वासिद्धि होता है। 'तर्कभाषा' में केशव मिश्र कहते हैं कि व्याप्यत्वासिद्धि दो प्रकार के होने हैं (१) हेतु में व्याप्तिनिश्चय अमान में और (२) उपाधि से युक्त हेतु के रहने पर। तर्कसंग्रह में अन्न भट्ट भी उपाधिनिश्चय हेतु को व्याप्यत्वासिद्ध कहते हैं।

किसी नैयायिक के मत में सिद्ध साधन और अप्रयोजक ये दो अधिक हेतुसामान माने गए हैं। भास्कराचार्य 'न्यायसार' में 'अनध्ययमित' नामक छठा हेतुसामान भी मानते हैं। किन्तु आचार्य उदयन न्यायकुमुदाञ्जलि (२।३।) ॥ कहते हैं कि हेतुसामान के पाँच प्रकारों से भिन्न और किसी हेतुसामान को गौतम का सम्मान नहीं कहा जा सकता। अन्यथा उनके हेतुसामान के विभाजन गूरु की व्यर्थता हो जाएगी। उस हेतुसामान के विभाग गूरु ने ज्ञात होता है कि सभी हेतुसामानों का इन पाँच प्रकारों में ही अन्तर्भाव होता है। इसी से उदयनाचार्य साध्यसम या असिद्ध की व्याख्या में कहते हैं—असिद्धि के कारण जो हेतुसामान

होता है उसी का नाम असिद्ध है। सिद्धि के अभाव को असिद्ध कहते हैं। साध्यधर्म के साथ व्याप्तिविशिष्ट पक्षधर्मता का निश्चय अर्थात् अनुमिति का चरम कारण निम्न परामर्श सिद्धि पत्र का अर्थ है। इस असिद्धि के तीन प्रकार हैं (१) अन्यथासिद्धि (२) आभयासिद्धि (३) और स्वरूपासिद्धि। पुनः आभयासिद्धि के दो प्रकार हैं—अनुमान का आभय अर्थात् पक्ष की स्वरूपतः असिद्धि। जैसे—“आकाशकुसुम गन्धवत् पुष्पान्” इस प्रयोग में पक्ष=आकाश कुसुम असिद्ध है या अशक्य है। अतएव यह हेतु आभयासिद्धि के प्रथम प्रकार का उदाहरण होता है। इसका दूसरा प्रकार यह है—कोई यदि किसी पदार्थ में सर्वसम्मत सिद्ध पदार्थ के अनुमान के लिए किसी हेतु का प्रयोग करता है तो वह हेतु आभयासिद्धि का दूसरा प्रकार अर्थात् हेतुभास होता है। इस स्थिति में धर्मिरूप पक्ष में पक्षता (विशेषण) के नहीं रहने में वह पक्ष ही नहीं हो सकता है। प्राचीनों के मत में साध्यधर्म की सशय-योग्यता ही ‘पक्षता’ पदार्थ है। किन्तु सिद्ध या निश्चित पदार्थ में सशय नहीं होता है। स्वार्थानुमान के स्थल में स्वेच्छा से सशय (आहार्य सशय) हो भी सकता है किन्तु परार्थानुमान में सशय का होना ममन नहीं है। अतएव ‘सिद्धसाधन’ स्थल में आभयासिद्धि हेतुभास ही होता है। सिद्धसाधन को पृथक् हेतुभास नहीं माना गया है।

इस मत में साध्यधर्म की व्याप्ति से युक्त पक्षधर्म रूप जो हेतु वह साध्य धर्म के सहचर है अर्थात् असिद्ध है अतएव यह भी साध्यसम नामक हेतुभास है यह गौतम का तात्पर्य है। हेतु पदार्थ में साध्य धर्म की व्याप्ति के असिद्ध होने से अथवा अनुमान के आभय पक्ष के असिद्ध होने से अथवा उस पक्ष में उस हेतु के स्वरूपतः असिद्ध होने से ‘व्याप्तिविशिष्ट पक्ष धर्म’ असिद्ध हो जाता है अतएव इन सभी स्थानों में साध्यसम नामक हेतुभास होता है। इनमें जहाँ हेतु पदार्थ में साध्यधर्म की व्याप्ति असिद्ध है उस स्थल का हेतु उदयानाचार्य के मत में अन्यथा सिद्ध होता है। प्रकाश टीकाकार वर्तमान उपाध्याय उदयन की अन्यथासिद्धि की व्याख्या करते हैं—‘अन्यथासिद्धि’ सोपाधिन्वम्। जिस हेतु में उपाधि गृहीत है वह अन्यथासिद्ध हेतुभास होता है।

यहाँ यह जानना आवश्यक है कि उपाधि मित्रे कहते हैं अनुमान के स्थल में जो पदार्थ साध्यधर्म का व्यापक है तथा व्याप्य है और हेतु का अपाक है वह उदयन के मत में मुख्य उपाधि है। जो पदार्थ साध्यधर्म का व्याप्य नहीं होकर केवल व्यापक है और हेतु का अपाक है वह भी उपाधि होता है। जैसे पर्यंत में धूम का अनुमान करते हुए वहि को हेतुरूप में लेने पर (‘पर्यंतो धूमवान् बहोः’) आर्द्र इन्दन (गीला जलान) उपाधि होता है क्योंकि

आर्द्र इन्धन (गीला जगवन) के साथ वह्नि के संयोग के बिना धूम नहीं होता है । जिस जिस स्थान में धूम रहता है उस उस स्थान में आर्द्र इन्धन रहता है अतएव इस स्थान में आर्द्र इन्धन साध्य धर्म धूम का व्यापक होता है और अयोगोक्त (तपाया गया लोहा) में आग के रहने पर भी वहाँ आर्द्र इन्धन नहीं रहता है अतएव वह हेतु का अव्यापक भी होता है । उक्त स्थान के अनुसार इस स्थान में आर्द्र इन्धन के उपाधि होने से वह्नि हेतु सोपाधिक होता है । यह उपाधि दो प्रकार की होती है—सन्दिग्ध उपाधि और निश्चित उपाधि । जिस पदार्थ के साध्य धर्म की व्यापकता में अथवा हेतु की अव्यापकता में अथवा इन दोनों में ही सन्देह है वह सन्दिग्ध उपाधि है । सन्दिग्ध उपाधि के स्थान में हेतु में साध्यधर्म के व्यभिचार का सन्देह होने से उस हेतु से अनुमिति नहीं होती है । निश्चित उपाधि के स्थान में उस उपाधि पदार्थ के व्यभिचारित्व हेतु में हेतु पदार्थ में उस साध्यधर्म के व्यभिचार की अनुमिति होती है किन्तु व्यभिचार निश्चयरूप प्रतिबन्धन के विद्यमान रहने से व्याप्ति निश्चय समझ नहीं है अतएव अनुमिति नहीं होती है ।

जैसे उक्त स्थान में आर्द्र इन्धन में रहित तपाने हुए लोहपिण्ड में वह्नि रहता है, वह्नि आर्द्र इन्धन का व्यभिचारी है अतएव धूम का भी व्यभिचारी है । क्योंकि जो व्यापक पदार्थ का व्यभिचारी होता है वह उसके व्याप्य पदार्थ का भी व्यभिचारी होता है । उपर्युक्त स्थान में 'वह्निधूम व्यभिचारी आर्द्रइन्धन व्यभिचारित्वात्' इस अनुमान से वह्नि के साथ धूम का व्यभिचार निश्चय उत्पन्न होता है । इस तरह से किन्तु स्थानों में उपाधिपदार्थ के अभाव रूप हेतु से अनुमान के आधार (पर) में साध्य धर्म के अभाव का निश्चय होता है जो उस अनुमिति का प्रतिबन्धन होता है । अनुमानस्थान में यह उपाधि अनेक प्रकारों से हेतु का रूप होती है । किन्तु यह उपाधि इत्याभास नहीं है क्योंकि यह हेतुरूप में नहीं प्रयुक्त होती है । इसमें इत्याभास का लक्षण ही नहीं पड़ता है । न्यायशास्त्र के अनुमानकाण्ड में इस उपाधि के लक्षण एवं प्रकारभेद आदि की तस्मिन् विचार किये गए हैं जो दुर्लभ हैं । मुख्य में उन विचारों को कहना असम्भव है ।

नूतन बात यह है कि उदयनाचार्य के मत में सोपाधिक=उपाधि से युक्त हेतु का अव्यापकित्व तथा अप्रयोग्य कहने हैं । यह गौतम के 'साध्यवर्ग' रत्नाभास का प्रकार विशेष है । उदयनाचार्य कहने हैं कि जिस स्थान में हेतु पदार्थ में

१. उपाधि के लक्षण एवं उदाहरण आदि विचार के लिए बंगला न्याय-दर्शन का द्वितीय खण्ड देखिए ।

साध्यधर्म के व्यभिचारसंशय के निर्वानक अनुज्ञा तर्क नहीं रहता है उस स्थान के हेतु को अप्रयोजक कहते हैं वह सन्दिग्ध उपाधि और निश्चित उपाधि में भेद में दो प्रकार का होता है। यह उपर्युक्त असिद्ध का ही प्रकार विशेष है अतएव उसीके अन्तर्गत है पृथक् हेत्वाभास नहीं जो हेतु अनुमान के आशय में स्वरूपतः असिद्ध रहता है वह 'स्वरूपसिद्ध' है। इसका उदाहरण तथा भेद आदि पहले ही कहा गया है।

हेत्वाभास का पाँचवाँ प्रकार 'कालातीत' है। महर्षि गौतम इसका लक्षण कहते हैं—'कालात्ययापदिष्टः कालातीतः' १।१।६। जो हेतु अनुमान का काल बीत जाने पर प्रयुक्त होता है वह 'कालातीत' हेत्वाभास है। तात्पर्य यह है कि जबतक अनुमान के धर्मी (पक्ष) में साध्यधर्म के अभाव का निश्चय नहीं हुआ है तब तक उस धर्मी में उस साध्यधर्म की अनुमिति हो सकती है। किन्तु पहले किसी वक्ष्यशाली प्रमाण से उस साध्यधर्म के अभाव का निश्चय होने पर उस धर्मी में उस धर्म की अनुमिति का समय नहीं रहता है अतएव अनुमान का काल बीत जाने पर जो हेतु प्रयुक्त होता है उसीको 'कालातीत' नामक हेत्वाभास कहते हैं। सारांश यह है कि वक्ष्यान् प्रमाण से बाधित हेतु कालातीत होता है। यही पश्चात् 'बाधित' तथा 'बाधितसाध्यक' शब्द से कहा जाता आ रहा है। तार्किकरक्षा में घटकराज भी कहते हैं—'कालातीतो वक्ष्यना प्रमाणेन प्रबाधितः'।

जैसे—'वह्निनुष्णः' इस तरह से वह्नि में अनुष्णत्व के अनुमान के लिए जिन हेतु का प्रयोग किया जाएगा वही 'कालातीत' या 'बाधित' हेत्वाभास होता है। क्योंकि वह्नि में अनुष्णत्वरूप साध्यधर्म का अभाव (उष्णत्व) पहले से ही प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध है। इसी तरह याग स्वर्ग का साधन है—यह पहले से ही वक्ष्यशाली प्रमाण वेद से सिद्ध है। अतएव 'यागो न स्वर्गसाधनम्' अर्थात् याग में स्वर्गसाधनत्व के अभाव के अनुमान के लिए जिस हेतु का प्रयोग होगा वह 'कालातीत' हेत्वाभास होगा। उपर्युक्त स्थान में हेतु में व्यभिचार आदि दोष रहने पर भी 'बाध' दोष होता है। केवल बाध से युक्त बाधित हेत्वाभास का भी उदाहरण है। अतएव पाँचवाँ हेत्वाभास मानना आवश्यक है। वैदोषिक मण्डाय इसे नहीं मानता है और ऐसी स्थिति में 'प्रतिज्ञाभास' कहता है। इस संप्रदाय के मत में 'वह्निनुष्णः' यह प्रयोग प्रत्यक्ष विरुद्ध प्रतिज्ञाभास है। बौद्धाचार्य विज्जनाम प्रतिज्ञाभास के द्रुत प्रकारों को कहे हैं। किन्तु महर्षि गौतम के मत में इस स्थिति में हेत्वाभास ही माना गया है। इसी से वे प्रतिज्ञाभास आदि को नहीं कहते हैं। जयन्त भट्ट भी विचार करके इसी मत का (गौतम मत का) समर्थन करते हैं।

हेत्वामास के प्रकार भेद के विषय में मतभेद

वैशेषिक मप्रदाय के प्रसिद्ध मत में हेत्वामास के तीन प्रकार हैं। क्योंकि अनुमान के हेतु का लक्षण उपर्युक्त पाँच नहीं हैं अपितु तीन ही हैं—पञ्चसत्त्व, सपञ्चसत्त्व और विप-वासत्त्व। इन लक्षणों में से किसी एक या दो धर्म के अभाव में वह हेतु प्रकृत हेतु (सदेतु) नहीं होकर अलिङ्ग अर्थात् हेत्वामास होता है। इसी से कहा गया है—‘विपरीत मतो यस्यादेहेन द्वितीयेन वा। विद्वद्वासिद्धसन्दिग्धमलिङ्ग वाद्यपोऽब्रवीत्’। वाद्यप मुनि के पुत्र कणाद मुनि का नाम ‘वाद्यप’ है। इनका अभिप्राय यह है कि ‘सत्यप्रतिपक्ष’=तुल्यरत्न निर्गोपी दो हेतुओं के प्रयोगस्थल में मध्यस्थ किसी पक्ष का निर्णयरूप अनुमिति नहीं होने से उन दोनों हेतुओं को अहेतु नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि मध्यस्थ उक्त हेतुओं के दोष को नहीं जानता रहता है। इस तरह से कितने स्थलों में पञ्चाली प्रमाण से साध्यधर्म के अभाव निश्चय रूप प्रतिबन्धक के कारण अनुमिति नहीं होने से उन स्थलों के हेतु में बाध नामक दोष नहीं लगता है न उसे मानना आवश्यक है। अतएव असत्यनिपक्षित और अशब्धित्व हेतु के लक्षण नहीं हैं किन्तु पञ्चसत्त्व आदि तीन धर्म ही उसके लक्षण हैं।

श्रीधर नैयायिक दिग्नाग भी कहते हैं—‘विरूपाक्षिज्ञाद् यदनुमेने ज्ञान तदनुमानम्’। न्यायचिन्तु में श्रीधर आचार्य धर्मकीर्ति स्पष्ट कहते हैं—‘अभिद्ध विद्वद्वानैकान्निशान्नगो हेत्वामास’। प्राचीन आल्पाकारिक भामह भी ‘काव्या लङ्कार’ में कहते हैं—‘हेतुखिलभणो ज्ञेयो हेत्वामासो विपर्ययात्’। इस आल्पा

१. महर्षि कणाद वैशेषिकदर्शन में अनुमान के हेतु को प्रपदेश कहते हैं और परचात् सूत्र कहते हैं—अप्रसिद्धोऽसन् सन्दिग्धश्चानपदेशः ॥१॥१॥ अनपदेश (अहेतु या हेत्वामास) तीन प्रकार के होते हैं—अप्रसिद्ध (विशुद्ध) असन् (असिद्ध), और सन्दिग्ध (संश्लेषित)। किन्तु ज्योतिषिवाचार्य कणाद के उक्त सूत्र में प्रयुक्त ‘च’ शब्द से कणाद के अनुसृत प्रकरण सम और अज्ञातीत इन दो हेत्वामासों को भी सम्मिलित कहते हैं। ‘उत्तरार्ध’ में शङ्कर मिश्र वृत्तिरार के मत के रूप में ज्योतिषिवाचार्य के मत का ही हस्तक्षेप करते हैं। किन्तु शङ्कर मिश्र इस मत को नहीं मानते हैं। यथार्थ में प्रगल्भरश्मि के द्वितीय श्लोक का परार्द्ध संश्लेष स्पष्ट प्रतिपादित करता है कि तीन प्रकार के ही हेत्वामास होते हैं—‘विद्वद्वासिद्धसन्दिग्धमलिङ्गम् वाद्यपोऽब्रवीत्’। ज्योतिषिवाचार्य अपने मत की रक्षा के लिए अघातार तथा कष्ट कहना कर व इन कारिका आदि को छोड़ दिया करते हैं उसके लिए देखिए ‘ज्योतिषतो वृत्ति’ श्रीमन्महा संस्कृत सोरीज ५६५-६७ पृ०।

रिक के मत में भी पञ्चसत्त्व आदि तीन धर्म ही हेतु के लक्षण हैं। और प्रत्येक धर्म के अभावे में हेत्वामास हाना है। जैनान्तर जैन संप्रदाय—‘असिद्ध, विन्द और अनैकान्तिक—इन तीन हेत्वामासों को कहते हैं’। दिगम्बर जैन संप्रदाय हेत्वामास का और एक प्रकार—‘अविच्छिन्नकर’ मानता है। इस मत में हेत्वामास के चार प्रकार होने हैं।

मीमांसाचार्य गुरु प्रभाकर भी गौतम के प्रकरणसम और कालातीत को नहीं मानते हैं। इस मत में दो तुल्यज्ञ विरोधी हेतु सम्भव ही नहीं हैं। क्योंकि ऐसी स्थिति में साध्यधर्म के विषय में कल्पि सद्य की निश्चित नहीं हो सकती है। अतएव सप्रतिपक्ष नामक किसी हेत्वामास का उल्लेख भी सम्भव नहीं है, वह नहीं मानना चाहिए।

महर्षि कुमारिल के सिद्धान्त प्रतिपादक पार्यवाराधि मिश्र ‘शान्मदीपिका’ के तर्क पाद में प्रभाकर की युक्तियों का खंडन करके ‘सप्रतिपक्ष’ हेत्वामास का समर्थन करते हैं। किन्तु इस मत में वह अनैकान्तिक का ही प्रकार विशेष है। वे कहते हैं कि किसी स्थल में सप्रतिपक्ष दो हेतु असम्भव नहीं हैं। क्योंकि दो हेतुओं में किसी एक हेतु का दुर्बलत्व निश्चय नहीं होने से उन दोनों हेतुओं को तुल्यज्ञ कहा जाता है। अनिश्चय प्रत्यक्षत्व ही दोनों हेतुओं का तुल्यत्व होता है। किसी हेतु के दुर्बलत्व का निश्चय होने पर उन दो हेतुओं में सप्रतिपक्षत्वदोष नहीं होता है। इस स्थिति में दोष से रहित प्रत्यक्ष हेतु स ही अनुमिति हाना है। प्राचीन नैयायिक भी उक्त रूप दो हेतुओं के सप्रतिपक्षत्व दोष को अनित्य दाप अथवा सामयिक दोष करने हैं।

गौतम के मत में ‘प्रकरणसम’ या ‘सप्रतिपक्ष’ हेत्वामास अनैकान्तिक से भिन्न है। क्योंकि सप्रतिपक्ष से युक्त दो हेतुओं के प्रयोग में वादी और प्रतिवादी के साध्यधर्म के विषय में मध्यम्य को पश्चात् सद्य नहीं होता है। किन्तु मध्यम्य का निरास नहीं होने से उस विषय का जिज्ञासा होती है। भाष्यकार यही कह कर सप्रतिपक्ष से प्रकरण सम में भेद दिखाते हैं। अन्य मत में सप्रतिपक्ष स्थल में मध्यम्य के लक्षण होने पर भी सप्रतिपक्ष से उसमें भिन्नता है। क्योंकि सप्रतिपक्ष स्थल में एक ही हेतु का प्रयोग होता है जो दुर्बल होता है किन्तु तुल्यत्वविराघा अन्य हेतु का प्रयोग नहीं होने से सप्रतिपक्ष नहीं होता है। किन्तु सप्रतिपक्ष में दोनों हेतु दुर्बल होने हैं। अतएव वह सप्रतिपक्ष से भिन्न है।

१. ‘असिद्धविरुद्धानैकान्तिकान्तरानो हेत्वामास’ जैनान्तर देवसूरी के ‘प्रमाणतय तत्त्वानुलोकादिकार’ में छात्र परिच्छेद पृ० ३७ को देखिए। ‘हेत्वामास’ असिद्ध विरुद्ध-नैकान्तिक-किञ्चित्करा’ परीणा मुसलमान।

प्रकरणसम और कालातीत के पृथक् हेत्वाभास मानने में गौतम की युक्ति यह है कि अन्य प्रतिग्रन्थक के अभाव में यथार्थ अनुमिति का प्रयोजक हेतु ही प्रवृत्त हेतु होता है। हेत्वाभास के अन्तर्गत प्रयुक्त हेतु चन्द्र का भी यही अर्थ है। किन्तु पूर्वोक्त लक्षण से युक्त प्रकरणसम हेतुओं के और कालातीत हेतुओं के प्रयोग में मध्यस्थ गण को उस हेतु से उस साध्यधर्म की अनुमिति नहीं होती है। अर्थात् सत्प्रतिपक्ष और बाधित हेतु अनुमिति के उत्पादन योग्य नहीं रहता है। अतएव उस तरह के हेतु को हेतु नहीं कहा जा सकता है। किन्तु हेतु के सभी लक्षणों से युक्त रहने पर उसे 'अहेतु' कहना भी कठिन है। अतएव अमत्प्रतिपक्षत्व तथा अगधितत्व को भी हेतु के लक्षण रूप में मानना होगा। सत्प्रतिपक्ष हेतु में असत्प्रतिपक्षत्वरूप हेतु का लक्षण नहीं पड़ता है और बाधित हेतु में अगधितत्वरूप हेतु का लक्षण नहीं पड़ता है अतएव इन दोनों को अहेतु कहना सगत हुआ। इसी से यह भी सिद्ध हुआ कि प्रकरणसम और कालातीत हेत्वाभास को मानना आवश्यक है। इसलिए गौतम के द्वारा कहे गये हेतु के पाँच लक्षण तथा हेत्वाभास के पाँच प्रकार सिद्ध होते हैं। गुरुत ग्रन्थों में अनेक मतों में हेत्वाभास के गुरुत प्रकार वर्णित हैं तथा विभिन्न व्याख्याएँ इसकी मिलती हैं। किन्तु हेत्वाभास के सभी प्रकारों का अन्तर्मात्र इन पाँच प्रकारों में होता है। महर्षि गौतम इसी को स्पष्ट करने के लिए हेत्वाभास के विभाग सूत्र को कहते हैं—'संयमिचारिन्द्र प्रकरणसम साध्यसम कालातीता हेत्वाभासा'।

‘छल और जाति’

जल्प और वितण्डा कथाओं में प्रतिपक्षी किसी समय में सदुत्तर को नहीं कह पाता है। और पराजय के भय से चुप न रहकर कितने असदुत्तरों को भी कहता है। चिरकाल से ही ऐसा होता आया है। इसी असदुत्तर निरोप का नाम है—‘छल’। महर्षि गौतम इसका लक्षण और विभाग करते हैं—‘वचनविशतोऽर्थविक्रयोपपत्त्याच्छलम्’। ‘तत् त्रिविधं वाक्छलं सामान्यच्छलमुपचारच्छलञ्च’। १।२।१० ११। वादी के अभिमत शब्दार्थ या वाक्यार्थ से भिन्न अर्थ को कथना में द्वारा वादी के वचन विधातक अमत् उत्तर का नाम है ‘छल’। इसके तीन प्रकार हैं। गौतम ने प्रत्येक छल का लक्षण किया है। जैसे—‘अविरोपाऽभिहितेऽर्थे वक्ष्यते’। प्रायादर्थान्तररूपना वाक्छलम् १।२।१२। ‘ममरतोऽर्थस्यातिशामान्य योगात्’। भूतार्थरूपना सामान्यच्छलम् १।२।१३। ‘धर्मविक्रयनिर्देशेऽर्थ सद्भासप्रतिषेध उपचारच्छलम्’ १।२।१४।

नाना अर्थों का बोधक किसी शब्द का प्रयोग करने पर यज्ञा ने जिस अर्थ प्रायः उक्त शब्द का प्रयोग किया है उसके समान भिन्न अर्थ को लेकर जो निषेध

किया जाता है वह वाक्छल है। जैसे नवीन कम्बल वाले व्यक्ति को देखकर किसी ने कहा—‘नेपालाद्रागतोऽयं नयकम्बलवत्त्वात्’ यह नेपाल से आया है क्योंकि यह नवीन कम्बल रखता है। किन्तु प्रतिवादी कहता है—‘एकोऽयं कम्बलः कुतो नयकम्बला?’ इसे तो एक ही कम्बल है नौ कम्बल कहाँ हैं इसे? यथार्थ में यहाँ वादी नवीन अर्थ में ‘नय’ शब्द का प्रयोग किया था किन्तु प्रतिवादी इसे समझा या नहीं—यह तो दूर रहा किन्तु वह उक्त वाक्य के ‘नय’ शब्द में नौ सख्या को लेकर अर्थान्तर की कल्पना करके अर्थात् वक्ता के अनभिप्रेत अर्थ को लेकर हेतु में असिद्ध दोष दिखाता है—जो वाक्छल है। किन्तु वादी का ‘नूतन कम्बलवन’ हेतु असिद्ध नहीं है अतएव यह छल अनत् उत्तर होता है। वार्च्छल के और भी बहुत उदाहरण हैं जो सभेप में नहीं कहे जा सकते हैं।

समाव्यमान पदार्थ के सन्ध में अतिसामान्य योग से अर्थात् अतिन्यापक किसी सामान्य धर्म की सत्ता से वक्ता के अनभिप्रेत किसी अवयव अर्थ की कल्पना ने जो प्रतिषेध किया जाता है उसी का नाम सामान्यच्छल है। जैसे ब्राह्मणत्व जाति की प्रशंसा के लिए किसी ने कहा—‘सम्भवति ब्राह्मणे विद्याचरण सपदा’ = ब्राह्मण के सन्तान में ही विद्या का अभ्यासरूप सपदा रहती है। प्रतिवादी तुरन्त कहता है कि ब्राह्मणत्व जाति रहने से यदि विद्या चरणरूप सपदा रहती है अर्थात् ब्राह्मण के सन्तान होने के नाते यदि विद्याचरणरूप सपदा रहने लगती है तो शिशु और वृद्ध ब्राह्मण भी विद्याचरणरूप सपदा से युक्त होने लगेगा। यहाँ ब्राह्मणत्व धर्म विद्याचरण के पक्ष में अतिन्यापक सामान्य धर्म है। क्योंकि मूर्ख ब्राह्मण में भी ब्राह्मणत्व जाति रहती है किन्तु केवल ब्राह्मणत्व जाति ही विद्या का हेतु नहीं है और वादी का मिश्रित भी यह नहीं है। यहाँ प्रतिवादी ब्राह्मणत्व में विद्या के साधक हेतुत्वरूप अवयव अर्थ की कल्पना ने व्यभिचार दोष दिखाता है। अतएव यह अनत् उत्तर है जो ब्राह्मणत्वरूप सामान्य धर्म के कारण हुआ है। यही ‘सामान्यच्छल’ है।

वादी किसी प्रसिद्ध लभणिक शब्द का प्रयोग करता है और प्रतिवादी उसके मुख्य अर्थ को लेकर निषेध करता है तो इसी असदुत्तर को ‘उपचारच्छल’ कहते हैं। जैसे वादी कर्ता है—‘मशः क्रोशन्ति’। मश शब्द का मुख्य अर्थ है उच्च आसन। जो मश पर रहने वाले पुरुषों का आश्रय है। इसी से लम्बा के द्वारा मश पद का मशन्त्य पुरुष अर्थ होता है। यह स्थान निमित्तक उपचार शब्द से कहा जाता है। किन्तु प्रतिवादी को इसका ज्ञान हुआ या नहीं—इस की बात तो दूर रही पढ़ते ही उक्त शब्द के मुख्य अर्थ को लेकर प्रतिवादी कहता है—मश में क्रोशन = किसी को बुलाना समझ नहीं है। क्योंकि

धुलाना क्रिया है किसी मानव में पायी जाती है और मश्र निजात्र पदार्थ है उसमें इस क्रिया की स्थिति सर्वथा असम्भव है। मश्र शब्द के उपचार निमित्तक अर्थ के प्रतिषेध को उपचारच्छन् कहते हैं। प्राचीनता का भी यही मत है। क्योंकि वे कहते हैं कि जहाँ प्रसिद्ध लक्षणीक शब्द का प्रयोग होता है उस स्थल में उसके मुख्य अर्थ की कल्पना से जा प्रतिषेध किया जाता है वह 'उपचारच्छन्' है। किन्तु वादी के अभिप्रेत अर्थ का निषेध उसमें नहीं होता है अतएव वह असत् उत्तर है।

वाक्छन् में उपचारच्छन् में भेद नहीं है—हम पूर्वाश्रय के लण्डन में गौतम कहते हैं कि उपचार छन् में कुछ विशेष है। और उस विशेष को यदि नहीं माना जाए तो वाक्छन् और सामान्य छन् में भी कुछ भेद नहीं रहेगा। और तब छन् का प्रकार भेद ही असङ्गत हो जाएगा। अतएव मानना होगा कि विशेष को लेकर ही इसके तीन प्रकार होने हैं। चरकसंहिता के विमान स्थान में (आठवों अध्याय में) छन् के दो ही प्रकार बड़े गये हैं। किन्तु यह प्राचीनतम मत है। छन् की तरह जाति पदार्थ भी असत् उत्तर विशेष ही है अतएव अत्र उत्ती का लक्षण कहा जाता है।

जाति शब्द के अनेक अर्थ होते हैं। किन्तु गौतम का पन्द्रहवों पदार्थ 'जाति' असत् उत्तर रूप है। जल तथा पितृश्रद्धा कथा में जो उत्तर प्रतिनाम्नी के अपने उत्तर की भी हानि कर सकता है अर्थात् जो उत्तर समानरूप से दोनों पक्षों की हानि करता है व्याघातक है वह जाति या जात्युत्तर है। जाति शब्द इसी अर्थ में परिभाषित है। मङ्गलि गौतम इसका सामान्य लक्षण कहते हैं—
'साधर्म्यं वैधर्म्याभ्या प्रत्यस्स्थान जाति' १। १८।

व्याप्ति की अपेक्षा नहीं करके केवल किमी साधर्म्य से या वैधर्म्य से दोष दिलाया जाता है वही जाति है। गौतम पाचरा अध्याय प्रथम आदिक में इसके चौबीस प्रकारों का बड़े हैं। प्रत्येक जाति का लक्षण तथा उसके असत् उत्तर होने में युक्ति का प्रदर्शन भी किया गया है। जाति के चौबीस प्रकार ये हैं—(१) साधर्म्यममा । (२) वैधर्म्यममा । (३) उर्यममा । (४) अतर्कममा । (५) वर्णममा । (६) अगर्णममा । (७) रिक्तममा । (८) साध्यममा । (९) प्राप्तिममा । (१०) अप्राप्तिममा । (११) प्रयत्नममा । (१२) प्रतिद्वन्द्वममा । (१३) अनुव्यतिममा । (१४) मशयममा । (१५) प्रकणममा । (१६) अहेतुममा । (१७) अर्थान्वितममा । (१८) अविशेषममा । (१९) उपपत्तिममा । (२०) उपपत्तिममा । (२१) अनुपपत्तिममा । (२२) अनित्यममा । (२३) नित्यममा और (२४) कार्यममा ।

वादी न्याय का प्रयोग करता है और प्रतिवादी यदि उसमें केवल साधर्म्य या वैधर्म्य को लेकर उससे वादी के पक्ष में साध्य धर्म के अभाव की आपत्ति करता है तो प्रतिवादी का यही उत्तर क्रमशः साधर्म्य समा और वैधर्म्यसमा जाति है। जैसे वादी—‘शब्दोऽनित्य कार्यत्वात् घटत्’ इत्यादि न्याय का प्रयोग पहले करता है जिस में जन्यत्व हेतु से शब्द में अनित्यत्व सिद्ध करना चाहता है किन्तु प्रतिवादी सत्तुत्तर से उसका खण्डन नहीं कर के यदि कहता है कि जैसे शब्द में घट का साधर्म्य जन्यत्व है उसी तरह आकाश का साधर्म्य अनृतत्व भी है। क्योंकि शब्द भी आकाश की तरह अनृत पदार्थ है। नित्य आकाश के साधर्म्य अनृतत्व के रहने से शब्द नित्य ही क्यों नहीं होगा। घट के साधर्म्य जन्यत्व के रहने से शब्द अनित्य होगा और आकाश के साधर्म्य अनृतत्व के रहने से वह नित्य नहीं होगा इसमें कुछ विशेष हेतु नहीं मिलता है। यहाँ प्रतिवादी का यह उत्तर साधर्म्य समाजाति है।

इसी उदाहरण में यदि प्रतिवादी यह कहे कि शब्द में जैसे अनित्य घट का साधर्म्य जन्यत्व है उसी तरह घट का वैधर्म्य अनृतत्व भी है। अतएव शब्द में घट के वैधर्म्य अनृतत्व के रहने से वह नित्य ही क्यों नहीं होगा? प्रतिवादी का यही उत्तर वैधर्म्यसमा जाति है।

यहाँ इन दोनों उत्तरों को सत्तुत्तर नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि शब्द में आकाश का साधर्म्य और घट का वैधर्म्य अनृतत्व है किन्तु उसके साथ नित्य धर्म की व्याप्ति नहीं है—अर्थात् अनृतपदार्थ नित्य ही होता है—यह कोई नियम नहीं है। क्योंकि रूप आदि किन्ते अनित्य पदार्थों में भी अनृतत्व धर्म रहता है। अतएव अनृतत्व धर्म नित्य का व्यभिचारी सिद्ध हुआ। किन्तु प्रतिवादी व्याप्ति की बिना ओष्ठा किए ही केवल साधर्म्य और वैधर्म्यरूप अनृतत्व को लेकर उसी के आधार पर शब्द में नित्यत्वधर्म की आपत्ति करता है। किन्तु यह सत्तुत्तर नहीं है। प्रत्युत यह स्वमत का व्याख्यान भी करता है अतएव अन्यन्त असत्तर है। क्योंकि प्रतिवादी व्याप्ति का बिना विचार किए ही केवल साधर्म्य या वैधर्म्य को लेकर आपत्ति करता है। वादी यदि उसी युक्ति को लेकर यहाँ यह कहे कि अतएव यह उत्तर मेरे मत में दोष नहीं उपस्थित करता है। क्योंकि अद्वय चरित्र का साधर्म्य चरित्रत्व अथवा प्रमेयत्व प्रतिवादी के चरित्र में भी है। उसी में अन्य अद्वय चरित्रों की तरह प्रतिवादी का यह चरित्र भी अद्वय क्यों नहीं होगा। इसी में प्रतिवादी का यह उत्तर अपने मत का ही व्याख्यान (हानि) करना है। यह कदापि सत्तुत्तर नहीं हो सकता है। इसी तरह अन्य आक्षेप भी असत् उत्तर ही होता है। इसका कारण

स्वमत का व्यापारकत्व है। उदाहरणार्थ इसका सामान्य लक्षण कहते हैं—
न्यायानक उत्तरत्व जाति होती है। छ नामक उत्प में इस तरह का स्वमत
व्यापारकत्व नहीं रहता है।

गौतम के जातिपदार्थ का लक्षण अत्यन्त कठिन है। मध्ये में उसे कहना
समय नहीं है। उदाहरण के निम्न इसके स्वरूप की जाग्या भाँ नहीं की
जा सकती है। मध्ये के कारण प्रस्तुत पुस्तक में इन जातियों के भिन्न भिन्न
लक्षण आदि नहीं कहे जाते हैं। ब्रह्मसूत्रादयः के पञ्चमखण्ड में जाति
के नियम में निम्न आलोचना की गई है।

निग्रहस्थान

‘निग्रहस्थान’ गौतम का सौन्दर्योपनिषद् है। वे कहते हैं—‘विप्रतिपत्तिप्र
तिपत्तिश्च निग्रहस्थानम्’ १।२।१६। श्रुतिकार निम्ननाथ इसकी व्याख्या करते
हैं—‘निग्रहस्य मणीशारस्य स्थानम्’। प्राचीन नैसर्गिक उद्गोचर ने भाँ इस
मणीकार शब्द का प्रयोग किया है। जलम्पनिमिश्र इस मणीकार शब्द से
पराल्पा करते हैं—‘निवर्तितायां प्रतिपत्तिरुक्तत्वेन हि स्वर्गकारः’। तात्पर्य यह
है कि जल तथा मित्रादिक्रिया में वादी अथवा प्रतिपत्ति के पगबन होने
पर भी वादक्रिया में किसी का पगबन नहीं होता है। किन्तु विद्वान की कामना
से रहित गुरु शिष्य व्यादि के निमित्त निग्रह का अप्रतिपत्तिरुक्त ही निग्रह है।
अर्थात् वे लोग यदि स्वग्रह का स्थापन नहीं कर सके तो यही उन लोगों का
निग्रह हुआ इन्हीं की प्राचीन सहा स्वर्गकार है। स्वर्गकार किसी निग्रहस्थान
नियम का नाम नहीं है।

मार्गश यह हुआ कि परावरूप निग्रह और वादक्रिया में मणीशारस्य
निग्रह व स्थान = कारण की ‘निग्रहस्थान’ कहते हैं। वादी या प्रतिपत्ति की
‘विप्रतिपत्ति’ अर्थात् किसी नियम में निमित्त स्वरूप भ्रम और निमित्त स्थानों
में ‘अप्रतिपत्ति’ - अर्थात् उस के निग्रहस्थान होने में मूल है। इसी तात्पर्य में
उक्त सूत्र में मर्त्य गौतम कहते हैं—‘विप्रतिपत्तिप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम्’।
श्रुतिकार का मत है कि विप्रतिपत्ति वा प्रतिपत्ति की विप्रतिपत्ति या अप्रति
पत्ति अनुमित होती है वही निग्रहस्थान है। गौतम के उपर्युक्त सूत्र का यही
अभिप्राय है। निग्रहस्थानमूक्त निग्रह स्थान विप्रतिपत्ति शब्द में और अप्रतिपत्ति
मूक्त निग्रह स्थान अप्रतिपत्ति शब्द में लक्षण होते हैं। मर्त्य गौतम न्याय-
दर्शन के पञ्चम अध्याय द्वितीय आह्निक में निग्रहस्थान के चारन नेत्रों को
कहते हैं। यथा—

() प्रतिपत्तिरुक्तानि
— (=) प्रतिपत्तिरुक्तानि

(३) प्रतिपत्तिरुक्तानि
(४) प्रतिपत्तिरुक्तानि

(५) हेत्वन्तर	(१४) अननुमापन
(६) अर्थान्तर	(१५) अज्ञान
(७) निरर्थक	(१६) अप्रतिभा
(८) अज्ञातार्थ	(१७) विशेष
(९) अपार्यंक	(१८) मतानुज्ञा
(१०) अप्राप्तकाल	(१९) पर्यनुयोज्योपेक्षण
(११) न्यून	(२०) निरनुयोज्यानुपोग
(१२) अधिक	(२१) अपसिद्धान्त
(१३) पुनरुक्त	(२२) और हेत्वामास

वादी य प्रतिवादी पहले पञ्चावयव वाक्य के प्रयोग से अपना मत स्थापित करता है। पश्चात् प्रतिवादी के द्वारा दोष दिखाने पर उसको हटाने से अश्वमर्थ होकर यदि पूर्वोक्त 'पक्ष' (साध्यधर्मी) आदि को छोड़ देता है तो उसे 'प्रतिज्ञाहानि' नामक निग्रहस्थान होता है। जैसे वादी पहले—'शब्दोऽनित्यः' यह प्रतिज्ञा करके पश्चात् हेतु वाक्य से अनित्यत्व की स्थापना करने पर प्रतिवादी भीमासक शब्द के नित्यत्वपक्ष में प्रमाण दिखाकर वादी के अनुमान में दोष दिखाता है। वादी उस दोष का निराकरण नहीं कर के यदि कहता है—'पर्यतोऽनित्यः' अर्थात् शब्द को छोड़कर पर्यंत को 'पक्ष' बनाता है तो वादी को प्रतिज्ञाहानि नामक निग्रहस्थान होता है। इसी तरह से वादी यदि पूर्वोक्त हेतु दृष्टान्त साध्यधर्म आदि तथा इनके विशेषण को छोड़ता है तो उस स्थल में भी प्रतिज्ञाहानि नामक निग्रहस्थान होता है।

वादी यदि प्रतिवादी के द्वारा कहे गये दोषों को हटाने के लिए पूर्वोक्त हेतु में भिन्न किसी पदार्थ में विशेषण का प्रयोग करता है तो यहाँ प्रतिज्ञान्तर नामक निग्रहस्थान होता है। जैसे वादी भीमासक—'शब्दो नित्यः' इस प्रतिज्ञा वाक्य के प्रयोग से शब्द में नित्यत्व का स्थापन करता है। और प्रतिवादी नैयायिक कहता है कि यह सर्वमान्य सिद्धान्त है कि व्यन्यात्मक शब्द अनित्य ही होता है। इसलिए शब्दमात्र में नित्यत्व का साधन नहीं हो सकता है। नैयायिक इस कथा को कहकर अनुमान में असत. ग्राह्य दोष का उद्घाटन करता है। अथ भीमासक यदि कहे कि—'वर्गात्मकः शब्दः नित्यः' अर्थात् मैं केवल वर्गात्मक शब्द को परस्पर में लेकर उर्था में नित्यत्व का साधन करता हूँ। यहाँ वादी भीमासक अपने पूर्व स्वीकृत शब्दरूप पक्ष में वर्गात्मक रूप विशेषण को छोड़ता है जिससे प्रतिज्ञान्तर नामक निग्रहस्थान होता है। इसी तरह से उदाहरण और उपनय वाक्य आदि में भी किसी विशेषण के छोड़ने पर 'प्रतिज्ञान्तर' निग्रहस्थान होता है।

प्रतिज्ञाहानि में बादी अपने पूर्वोक्त किसी पदार्थ को छोड़ता है जिसने अपने स्वीकृत पद की हानि होती है। प्रतिज्ञान्तर में बादी पूर्वोक्त किसी पदार्थ को छोड़ना नहीं है मन्वुन हेतु से भिन्न पदार्थ में अतिरिक्त विशेषण का समावेश करना है। प्रतिज्ञाहानि और प्रतिज्ञान्तर में यही भेद होता है। असी अन्य निग्रह स्थानों का विशेष निवर्ण नहीं दिया जाएगा केवल प्रत्येक के स्वरूप से परिचय करा जाएगा।

जहाँ अपना प्रतिवादी की प्रतिज्ञा और हेतु यदि परस्पर विरुद्ध रहता है तो प्रतिज्ञा-विरोध नामक निग्रहस्थान होता है।

प्रतिवादी बादी के मत का खण्डन करता है और बादी यदि पुनः उस खण्डन का विरोध नहीं करता है तथा अपनी प्रतिज्ञा को छोड़ देता है अपना अन्धी सार करता है तो प्रतिज्ञासन्न्यास (नि०) होता है।

प्रतिवादी बादी के द्वारा कहे गये हेतु में व्यवभिचार दिखता है उस दोष से बचने के लिए बादी यदि पश्चात् उस हेतु में कुछ विशेषण जोड़ता है तो वह हेतुन्तर (नि०) होता है। प्रतिज्ञान्तर में हेतु से भिन्न पदार्थ में विशेषण जोड़ा जाता है अतएव वह हेतुन्तर में भिन्न है।

बादी या प्रतिवादी यदि अर्थ शून्य शब्द का अर्थान् जो शब्द किसी अर्थ का वाचक नहीं है—प्रयोग करता है तो वह निरर्थक (नि०) होता है।

बादी यदि एसा शब्द व्यवहृत करता है जिसका अर्थ तीन बार कहने पर भी प्रतिवादी, मध्यस्थ और समासद की समझ में नहीं आता है, बादी का वह वाक्य अन्वयानर्थ (नि०) है।

जिन् पदसमूह अपना वाक्यसमूह में प्रत्येक पद के अर्थ होने पर भी समूह का अर्थ नहीं होता है अर्थात् जो पदसमूह या वाक्यसमूह किसी निश्चित अर्थ का बोध नहीं कराता है इस तरह के बादी का प्रयोग अवार्थक (नि०) है।

बादी या प्रतिवादी यदि पश्चात्पक्ष अथवा अभ्यान्वय वक्तृ ही मर्म को छोड़कर कहता है अर्थात् यथार्थम उचित रीति में नहीं कहता है तो अप्राप्तज्ञान (नि०) होता है।

जहाँ या प्रतिवादी अपने अपने मत का समर्थन करते हुए अपने मप्रदाय के द्वारा स्वीकृत अन्तर्धों में यदि किसी अवसर का उपशान्त छोड़ देता है तो न्यून (नि०) होता है।

बादी या प्रतिवादी यदि अपने मत का स्थापन करते हुए जिना प्रयोजन ही हेतुकर या उदाहरणात्मक को अधिक कह देता है अर्थात् बड़ी एकबार कहना चाहिए उस स्थान में दो बार कह देता है तो अधिक (नि०) होता है।

बाड़ी या प्रतिबाड़ी बिना प्रयोग ही यदि किसी शब्द के अर्थ को दो बार कहता है तो पुनरुक्त (नि०) होता है।

उक्त और निम्नलिखित म यह निम्न है कि पहले बाड़ी अपना वक्तव्य पूरा करता है पश्चात् प्रतिबाड़ी मध्यम्य को इसका ज्ञान करा देता है कि मैं बाड़ी के वक्तव्य को अच्छी तरह समझकर स्पष्टन करता हूँ। इसके लिए उसे बाड़ी के वक्तव्य का अनुवाद करना होता है। किन्तु बाड़ी तीन बार अपना आत्मज्ञान प्रकट करता है और मध्यम्य ने इस नियम को जान लिया है। किन्तु प्रतिबाड़ी जम्हा अनुवाद नहीं करता है तो वर्ण अननुमाप्य (नि०) होता है।

बाड़ी अपने वक्तव्य को तीन बार कहता है। मध्यम्य ने उसे जान लिया है। किन्तु प्रतिबाड़ी समझ नहीं रहा है तो इसे अज्ञान (नि०) होता है।

प्रतिबाड़ी ने बाड़ी के वाक्यार्थ को जानकर मध्यम्य के समुच्च में उसका अनुवाद भी कर दिया है। किन्तु उत्तर के समय में उसे उत्तर की स्मृति नहीं हो गयी है तो इसे अप्रतिमा कहते हैं।

बाड़ी ने अपना पद स्थापित किया है। प्रतिबाड़ी उसी समय में अपना कुछ कह कर भी पश्चात् परावर्ष के भय में किसी ध्वनि के श्रावण से उठ जाता है और कहता है कि पश्चात् मैं इसे कहूँगा बिनासे क्या समाप्त हो जाती है उसका नाम निषेध (नि०) है।

प्रतिबाड़ी अपने पक्ष में बाड़ी के द्वारा दिए गये दोषों को नहीं हटाता है अपितु उन दोषों को स्वीकार कर लेता है और बाड़ी के पक्ष में भी उसी तरह का शेर दिमाता है तो वह 'मनानुजा' (नि०) है।

बाड़ी या प्रतिबाड़ी की निग्रहस्थान प्राप्त है किन्तु प्रतिद्वन्द्वी उनका उद्गमन नहीं करता है किसी कारण से उसकी उपेक्षा करता है तो इस स्थिति में प्रतिद्वन्द्वी के पक्ष में 'परंतुपानोपेक्ष' (नि०) होता है। इस निग्रहस्थान का उद्गमन पश्चात् मध्यम्य ही करता है।

जहाँ जो वार्थक्य निग्रहस्थान नहीं है उस स्थिति में उसे निग्रहस्थान मानकर बाड़ी या प्रतिबाड़ी यदि किसी को निर्दोश कहता है तो उस स्थिति में निग्रहस्थान के उद्गमन करने वाले को 'निर्दोशानुपेक्ष' होता है।

बाड़ी या प्रतिबाड़ी किसी शास्त्रमन्त्र सिद्धान्त को मानकर अपने मन के समर्पण के लिए यदि दाख होकर उस सिद्धान्त के विरोधी सिद्धान्त को मानता है तो इसे 'असिद्धान्त' (नि०) होता है।

पहले सत्यविचार आदि पाँच प्रकारों के हत्वामात्र के स्थिति आदि करे

गये हैं उस लक्षण से युक्त प्रत्येक हेत्वामास निग्रहस्थान होता है। इसी से महर्षि गौतम न्यायदर्शन का अन्तिम सूत्र कहते हैं—‘हेत्वामासाश्च यथोक्ता’।

वाचस्पति आदि अनेक प्राचीन आचार्यों ने गौतम के उस अस्तिम सूत्र के ‘च’ शब्द से अथ निग्रहस्थानों की भी व्याख्या की है। तत्त्वचिन्तामणि के असिद्धि भाग की दीधिति में अन्त में खुनाथ शिरोमणि कहते हैं—‘चकारेण समुचित प्रयोगे निग्रहस्थानम्’।

इन बाइस प्रकारों के निग्रहस्थान में अपिसद्धान्त तथा हेत्वामास का उद्घाटन तत्त्वनिर्णय के लिए की गई वादकथा में भी होता है। किसी-किसी मत में अन्य निग्रहस्थानों को भी वादकथा में कहा जा सकता है। किन्तु जल और वितण्डा में सभी निग्रहस्थानों को कहा जा सकता है। इन कथाओं में प्रतिज्ञादी की जयलामरूप उद्देश्य रहता है। अतएव छल तथा जाति आदि असदुत्तर का भी प्रयोग हो सकता है। इसी से महर्षि गौतम पहले ही जब कथा के लक्षण में कहते हैं—‘छलजानिनिग्रहस्थानसाधनोपात्मनो ज प’। इस पक्ति की व्याख्या पहले ही की जा चुकी है। अपने अपरिपक्व तत्त्वनिर्णय की रक्षा के लिए मुमुक्षु व्यक्ति को भी जल और वितण्डाकथा करनी चाहिए इस विषय में गौतम की अनुमति का विवरण पहले ही दिया जा चुका है। निग्रहस्थान के विशेष ज्ञान के बिना किसी विचार का होना कठिन है। इसी से धर्म्यान्व नैयायिकों ने भी इस का विचार किया है। गौड मप्रदाय गौतम के सभी निग्रहस्थानों को नहीं मानता है। गौड आचार्य धर्मकीर्ति के ‘वादन्याय’ और शान्तारहित की उसकी व्याख्या के अध्ययन से गौतम मत के पण्डित में उनकी सभी बातों को जाना जा सकता है। बाद में वाचस्पति मिश्र और जयन्त भट्ट आदि ने धर्मकीर्ति के सिद्धान्तों का पण्डित किया है। इन लोगों के द्वारा किये गये उन प्रतिज्ञादों का अवश्य जानना चाहिए। मध्येप में इन सभी कथाओं का कहना असम्भव था। इसलिए प्रस्तुत पुस्तक में नहीं

१. एक स्थल में खुनाथ शिरोमणि कहते हैं कि व्यर्थ विशेषण से युक्त हेतु व्यापारवास्मिद्ध नामक हेत्वामास नहीं होता है। किन्तु वह दोष वादी का है जो व्यर्थ विशेषण से युक्त हेतु का प्रयोग करता है। अतएव यह निग्रह स्थान ही है। अतएव गौतम के चरम सूत्र में अनुवृत्त समुच्चयार्थक ‘च’ शब्द से अतिरिक्त निग्रह स्थान भी गृहीत होते हैं। शिरोमणि ने इस मत को व्याख्या के लिए ‘विशेष व्याप्ति-दीधिति’ की टीका के अन्त में इसी तात्पर्य से उल्लेख करते हैं—‘अधिकेनैव निग्रह स्थाने पुरुषो निगृह्यते।’ नील घूम आदि व्यर्थ विशेषण से युक्त हेतु का प्रयोग इस के उदाहरण रूप में दिया जा सकता है।

कहा जाता है । द्वितीय संस्करण न्यायदर्शन (बङ्गलाऽनुवाद) के प्रथम खण्ड के अन्तिम अंश में तथा पञ्चम खण्ड के अन्तिम अंश में इस विषय की विस्तृत व्याख्यान मिलती है ।

युग्माष्टद्वयेकवद्भान्दे (१२८२) माघस्यैकादशे दिने ।
 सोमवारे चतुर्दश्या लग्ने च मिथुने शुभे ॥
 यशोहरप्रदेशे यो विद्वद्विप्रकुलान्विते ।
 ग्रामे 'तालखड़ी'नाम्नि महाचार्यकुलेऽभवत् ॥
 पिता सृष्टिधरो नाम यस्य विद्वान् महातपाः ।
 माता च मोक्षदा देवी देवीषु भुवि वा स्थिता ॥
 उत्तरेज्यासिनी पत्नी निजमुक्तपथमेव हि ।
 यं काशीमनयद् बद्ध्वा पूर्वं पूर्वतपोगुणैः ॥
 सौऽधुना कालिकातस्यो बद्धः कर्मयोगादहम् ।
 विश्वविद्यालये बद्धः पाठयामीस्वच्छया ॥
 अशक्तेनापि तेनाऽपि नियुक्तेन यथागतिः ।
 न्यायदर्शनसिद्धान्त-व्याख्या संक्षेपतः कृता ॥

—:❀:—

समाप्तश्चाऽयं ग्रन्थः



शुद्धि पत्र

पृ०	प०	अशुद्ध	शुद्ध
५	१४	गिप्यों के ही	विप्यों के रहने पर भी
६	११	अन्यत्रहित	अन्यत्रहित
"	१६	कथाद	कथाद के द्वारा
"	१७	अदृष्ट का	अदृष्ट के
"	"	उम्मी	वहाँ
"	२०	जीवके घर्म	जीवने घर्म एव अघर्म
"	२३	जीवों को	जीवों के
७	८	कारणों का	कारणों के
६	१६	[गोेश दमाननानि]	पृ० १० के पक्ति २० में
१०	५	यातु यातु	पहले टिकनी में
"	११	बोरी	बिरेकी
११	१५	अनित्य	अनित्य है
१३	११	न्यायमार	न्यायमार
		मुक्ति है	मुक्ति है
१४	१३	सर्वदर्शनमग्रह	सर्वदर्शनमग्रह म
१७	१३	महर्षि	महर्षि
१८	१२	योगाद्य	योगाद्य
"	२०	तो उमी	उमी
"	२१	इस विषय म	इस विषय म विस्तृत
		आलोचन के लिए	आलोचन के लिए
		विस्तृत मन् मपादित	मन् मपादित
१६	११	में ही	म
२२	"	कोई	एक
२३	१९	मन्त्रस्तराः	मन्त्रस्तराः
२४	"	भुति ही ने	भुति ने ही
"	२९	त्याग का	त्याग
"	३१	एस्मेरेतामेचार्य—	एस्मेरेतामेचार्य
२५	११	कान अथवा अन्धा	कान अथवा अन्धा
२६	१	के कर्ता	का कर्ता
"	२५	जिहवां तत्र	जिहवां
"	२८	उपका	उपका

पृ०	प०	अनुद्ध	मुद्द
२८	१६	विशेष रूप	विशेष रूप से
"	२६	शरीर	शरीर
२६	१५	इस	इस
"	२९	प्रत्येक	प्रत्येक
"	"	समी	समी आत्माओं
"	३०	निम्नी आत्मा का ही समी कार्यो	किमी कार्य का
३०	६	है	है
"	१६	कारण	करना
"	२१	कहा जा नहीं सकता	नहीं कहा जा सकता
३१	२७	मुख	मुख
"	३२	ज्ञान को	ज्ञान के
३२	१५	युक्तियों	युक्तियों
"	१७	महर्षि गौतम	महर्षि गौतम के द्वारा
३३	१३	गौतम	गौतम के द्वारा
३४	७	प्रमाण	प्रमाण से
३६	१	समझना	समझना
"	१९	जन्म है	जन्म होता है
"	२३	पतञ्जलि ने अन्य म तथा बालक	पतञ्जलि ने बालक
४०	१६	सङ्ग प	सङ्कल्प
४२	१	और होगा उसी का आदि है	और होगी उसी का नाम आदि है ।
"	२४	चाप्युपलभ्यते	चाप्युपलभ्यते
४४	१०	अनुराग प्रज्ञा	अनुराग से ज्ञा
"	२७	मिवात्ममासः	मिवात्ममासः ।
५२	२६	यद् विशेष रूप से	विशेष रूप से
५३	१९	पृष्ठ में व्याख्याकारण	• व्याख्याकारण के द्वारा
५८	२०	कणाद ने	कणाद
६६	१	अवस्था	अवस्था
"	३०	समझते हैं	समझा है
६९	१	गौतम मग	गौतम के
७३	९	यह भी को	इसको भी
"	२९	यस्मात्	यस्मात्
७६	११	अनुसन्धावात्	अनुसन्धावात्
"	१९	द्रव्यो	तो द्रव्य
"	२६	परिमाण	परिमाण
७७	१८	अमरेणु ही क्यों परमाणु को	अमरेणु को ही परमाणु क्यों
७८	२	समर्थन	समर्थन

पृ०	प०	अशुद्ध	शुद्ध
८१	१०	अयम	अयम
८२	५	परिणाम	परिमाण
८४	३२	घटान्	घटत्व
८६	१३	पथमोक्त	प्रथमोक्त
"	२३	प्राक् केकपीतः मर्तस्मजोभूत्	प्राक् केकपीतः भरतस्ततोऽभूत्
८६	१	विस्तृत	विस्तृष्ट
"	२५	मन के	मन के
"	२७	मन के	मन के
६७	८	यह	X
"	१६	राहत	रहित
"	"	कुनचीन	कुनचिन्
६८	१८	निम्नी पृथक्	पृथक्
१०५	१५	निधान की	निधाने
"	३२	आत्मपर	आत्मा में
१०६	१४	मदती है	रहती है
"	२६	से साथ	से
१०७	१७	अन्तर्गमन	अन्तर्गमन
१०८	५	यथार्थ से एक ही	यथार्थ रूप में
"	१९	तात्पर्य प्रकृत	प्रकृत तात्पर्य
"	२२	यात्तव	यान्त्व
१०९	४	कहाँ पर	यहाँ पर
११०	६	के कारण	के कारण ब्रह्मपद याच्य है
१११	२	मिश्रितरूप	मिश्रितरूप
"	७	"	"
"	२२	आज	अज
११६	१७	पायोऽस्ति	पायोऽस्ति
११८	६	२३४।	२३।६२।
१२६	२३	जीवों के समार के	ससार के
१२१	५	निश्चित आमा	निश्चित आमा है।
"	८	समझन	समझना
१२६	१	करना	करना
१४३	२१	वद मो	X
"	२४	देना है	करना
"	"	लाम	नाम